This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

GERHARD ULRICH BRASTBERGER

KANTS KRITIK DER PRACTISCHEN VERNUNFT

UC-NRLF
$B 6 984

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

ALUMNUS
BOOK FUND

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Unterſuchungen
über
Kants Kritik
der
practiſchen Vernunft,
von
M. G. U. Braſtberger,
Diaconus zu Heidenheim im Wirtembergiſchen.

Tübingen, 1792.
in der J. G. Cottaiſchen Buchhandlung.

Alum-Bk. Fund
LOAN STACK

B802
A1A3
v.49

Vorrede.

Es ſind nun bald zwey Jahre, daß meine Unterſuchungen über die Kritik der reinen Vernunft zum Vorſchein gekommen ſind. Ich geſtehe es, daß ich dieſen Schritt nicht ohne eine gewiſſe Aengſtlichkeit gethan habe. Es war mein erſter öffentlicher Verſuch in dieſem Felde, und niemand wird es wohl läugnen, daß er eine Materie betraf, in der man ſich nur gar zu leicht verirren kann. Daher war ich dann auch äuſſerſt aufmerkſam auf alle Urtheile und Bemerkungen, die mir etwa zu meiner Belehrung oder Zurechtweiſung öffentlich oder in der Stille mitgetheilt werden würden. Dieß iſt nun zum Theil geſchehen, und man hat mich ſchon zu wiederholten malen verſichert, daß ich wenigſtens nicht verdiene, geradezu abgewieſen zu werden. Selbſt die Litteratur-Zeitung gibt mir das Zeugniß, daß ich die Kritik wohl ſtudirt, und gewiß nicht mißverſtanden habe, und ich glaube nicht, daß dieſes

nur etwas geringes ſeye. Sollte ich alſo nicht einigermaßen berechtigt ſeyn, meine Arbeiten in dieſem Felde fortzuſetzen, und nun auch meine Unterſuchungen über die Kritik der practiſchen Vernunft dem Publikum zur Beurtheilung vorzulegen? Beyde Abhandlungen haben den innigſten Zuſammenhang mit einander, und gehören ſchlechterdings zuſammen, daher wird man ſich auch nicht wundern, wenn man ſieht, daß ich in beyden einerley Methode beobachtet habe, und zulezt auf einerley Reſultate gekommen bin. Die Kritik der reinen Vernunft ſpricht ihr in ihrem theoretiſchen Gebrauche alle objective Realität ab, und ich glaube, ſie hat Recht, nur meine ich, wir verliehren dadurch für unſere Ueberzeugung nichts: die Kritik der practiſchen Vernunft ſpricht ihr in ihrem reinen practiſchen Gebrauche wahre, obgleich nur practiſche, objective Realität zu, und ich glaube, ſie hat wieder Recht, nur meine ich, wir gewinnen dadurch für unſere Ueberzeugung nichts. Habe ich nun in dem erſtern Falle nicht unrecht, ſo werde ich wohl in dem andern es auch nicht haben, nur mit dem Unterſchied, daß durch die Verbindung der zweyten Unterſuchung mit der erſtern die Beurtheilung des Ganzen überhaupt um vieles leichter und ſicherer werden muß. Was übrigens den Ton dieſer Schrift betrift, ſo ſollte es mir leid thun, wenn man ihn abermal zu kühn oder zu derb finden ſollte. Wenigſtens habe

ich

ich mir alle Mühe gegeben, immer ſo zu ſprechen, wie es der Achtung gemäß iſt, die ich einem Kant ſchuldig bin, und die ich gewiß auch gegen ihn empfinde. Sollten ſich aber dennoch einige Ausdrücke oder Stellen finden, die wenigſtens von einigen noch der Unbeſcheidenheit beſchuldigt werden möchten, ſo verſichere ich hiemit öffentlich und feyerlich, daß ich ſie gewiß unterdrükt oder abgeändert hätte, wenn ich es beym Durchleſen derſelben eben ſo bemerkt oder gefühlt hätte, wie ſie. Ich habe dieſe Erklärung ſchon einmal in einer andern kleinen Abhandlung ganz freywillig von mir gegeben, weil ich aber noch nicht weiß, ob dieſer Aufſaz jemals zum Vorſchein kommen wird, ſo wiederhole ich ſie hier noch einmal, und bitte recht ſehr, daß man an ihrer Wahrheit und Aufrichtigkeit auch nicht einen Augenblik zweifle, denn ich kann wohl ſagen, daß auch mir nichts ſo wohlgefällt, als Mäßigung und Gerechtigkeit. Hiemit könnte ich denn dieſe Vorrede beſchlieſſen, und das weitere den Leſern überlaſſen, wenn ich es nicht für ſchiklich hielte, gerade hier noch einiges hinzuzuſeßen, worzu mir die erſt kürzlich in der Litteratur-Zeitung erſchienene Recenſion meiner erſten Unterſuchungen Anlaß gibt, und wovon ich glaube, daß es vielleicht auch zur Beurtheilung der gegenwärtigen Bemerkungen nicht undienlich ſeyn möchte; ich muß mir alſo ſchon noch auf einige Augenblicke die Geduld meiner Leſer ausbitten.

Die Recenſion ſelber kommt in dem gegenwärtigen Jahrgang dieſer Zeitung Nro. 222. vor, und iſt im Ganzen ſo beſchaffen, daß ich keine Urſache habe, mit dem mir unbekannten Verfaſſer derſelben unzufrieden zu ſeyn, daher ſoll mich dann auch bey den Bemerkungen, die ich jezt darüber machen werde, gewiß nicht eine eigenſinnige Rechthaberei, ſondern Liebe zur Wahrheit allein leiten. Was zu meinem Lobe geſagt iſt, oder doch ſo ausgelegt werden kann, das übergehe ich, und berühre nur das, was zur weitern Aufklärung einer ſo dunkeln und verwickelten Materie etwas beytragen mag, dahin aber gehört wohl das, was in einer Schrift getadelt wird, immer eher, als was man lobt.

Das erſte nun, was dem Herrn R. mißfällt, iſt der Ton mancher Stellen in meinem Buche, der ihm oft viel zu derb, und der Verehrnag, die ein Mann wie K. mit Recht von mir fordern kann, gar nicht gemäß zu ſeyn ſcheint. Allein hierüber habe ich mich jezt ſchon erklärt, und ich glaube ſo, daß nicht nur der Herr R. ſondern auch K. ſelber mit mir zufrieden ſeyn wird. Ich nehme alles, was nur immer von der Art ſeyn möchte, öffentlich und feyerlich zurük, und bezeuge noch einmal, daß es wenigſtens meine Abſicht gewiß nicht war, auf irgend eine Art einen Mangel der Achtung gegen einen ſo ganz achtungswürdigen Gelehrten blicken

zu laſſen. Indeſſen glaube ich doch, daß ich wenigſtens zu meiner Entſchuldigung immer noch manches ſagen könnte. Der Herr R. ſetze ſich nur einmal völlig in meine Lage, er ſtelle ſich vor, in der Kritik eben die Reſultate gefunden zu haben, die ich gefunden zu haben mir vorſtelle, und vergleiche nun damit die ganze Einkleidung und Sprache der Kritik, den Ton, in welchem K. ſelber bisweilen ſpricht, und noch mehr den Ton und die Art, womit man bisher ſein Syſtem oft gegen die angeſehenſten Männer geltend zu machen geſucht hat, ſo wird es ihn wohl nicht mehr ſo ſehr befremden, wenn er bemerkt, daß auch mir bisweilen ein etwas lebhafter Ausdruk entwiſcht iſt, er wird ſichs erklären können, ohne mich in den Verdacht zu ziehen, als ob ich etwa mit Vorſaz an irgend einem ſchimpfenden Geſchrey hätte Antheil nehmen wollen. Für die reine Vernunft iſt dieß freylich keine Rechtfertigung, aber doch wohl eine Entſchuldigung für ein ſinnlich-bedingtes Subject. Hierüber alſo, denke ich, könnten wir leicht mit einander übereinkommen, wir gehen daher weiter.

„Man würde, fährt nun der Herr R. fort, „man würde mir Unrecht thun, wenn man ſagte, „ich hätte die Kritik mißverſtanden, aber verkannt „habe ich ſie.“ Ich geſtehe es, wenn ich nicht fürchtete, man möchte mir abermal ein Nagen am Buch-

ſtaben vorwerfen, ſo hätte ich Luſt, ſchon gegen dieſe Behauptung an ſich einige Einwendungen zu machen. Mit Vorſaz und gegen mein beſſer Wiſſen und Gewiſſen habe ich doch wohl den Endzwek der Kritik nicht verkannt, wenn ich ihn aber unwiſſend und unvorſezlich verkannt, d. i. ihn mir wirklich anders, als er an ſich iſt, vorgeſtellt habe, ſo iſt dieß wohl kein geringes Mißverſtändniß der Kritik ſelber. Doch wir wollen ſehen! K. behauptet nicht, ſagt der Herr R., daß wir der Indication unſerer Erkenntniß nicht trauen dürfen, oder daß ſie falſch und unzuverläßig ſeye, ich hingegen, (dieß mußte der Hr. R. hinzudenken, wenn die Kritik hierin von mir verkannt werden ſolle) ſtelle mir vor, er behaupte dieſes. Je nun, was behauptet er denn alſo wirklich? Mehr nicht, antwortet der Hr. R., als daß wir es bey jener Indication müſſen bewenden laſſen, indem wir uns mit einer Erkenntniß, (freylich nicht Idee,) die über die Erfahrung hinausgehen ſoll, allezeit nur täuſchen. Sollten denn aber wohl dieſe beede Sätze: die Indication unſerer Erkenntniß iſt falſch oder unzuverläßig, wir können ihr als ſolcher nicht folgen; und: wir müſſen es bey dieſer Indication ſchlechterdings bewenden laſſen, weil eine Erkenntniß über die Erfahrung hinaus ſtets täuſchend iſt — ich ſage, ſollten wohl dieſe beede Sätze, wenn ſie irgend eine merkwürdige Bedeutung haben, ſo ſehr verſchieden von einander

ander ſeyn? Die Indication unſerer Erkenntniß iſt falſch oder unzuverläßig, wenigſtens kann man ihr als ſolcher mit Zuverſicht nicht folgen oder trauen, das verſtehe ich, wie ich es in meinen Unterſuchungen oft und deutlich genug beſtimmt habe, ſo: wir müſſen zwar, um wirklich etwas vorzuſtellen, ein Ding an ſich vorausſetzen, weil wir es, um es als etwas wirkliches vorzuſtellen, als ein Ding an ſich anſehen müſſen, aber deßwegen haben wir nun doch keinen Grund, poſitiv zu ſagen, daß das, was wir vorausſetzen, nähmlich ein Ding an ſich, auſſer unſerm Denken und Vorausſetzen wirklich an ſich da ſeye; denn durch eine Anſchauung kann dieſe Vorausſetzung nicht realiſirt werden, und ohne eine mögliche Anſchauung iſt es ein leeres obgleich nothwendiges Denken, eine bloſſe Vorausſetzung ohne mögliche Verification oder Realität, wir können alſo blos ſagen, daß wir ein Ding an ſich denken und vorausſetzen müſſen, aber wir können nicht ſagen, daß es auſſer dieſem Denken und Vorausſetzen wirklich auch an ſich da ſeye; das heißt meines Erachtens, wir müſſen es bey dieſer Indication unſerer Erkenntniß ſchlechterdings bewenden laſſen. Ich glaube alſo in der That, die Kritik nicht nur nicht mißverſtanden, ſondern auch nicht verkannt zu haben, indem es klar iſt, daß ich ſie nichts anders behaupten laſſe, als was ſie nach der Einſicht und dem Geſtändniß des Hrn. R. ſelber wirklich behau-

ptet. Dadurch wird nun aber auch das folgende zugleich berichtigt.

Ich ſage nehmlich in meinem Buche gar nicht, was der Herr R. mich ſagen läßt: wenn K. die Falſchheit oder Unzuverläßigkeit jener Indication nicht bewieſen habe, ſo habe er überhaupt nichts neues geſagt; das wäre freylich ein gewaltig übereilter Schluß, denn deßwegen könnte er doch noch ungemein viel neues geſagt haben; ſondern das ſage ich: in wie fern K. die Falſchheit oder Unzuverläßigkeit jener Indication, oder daß wir es bey ihr durchaus müſſen bewenden laſſen, in wie fern K. dieſes wirklich bewieſen habe, in ſo fern habe er ganz und gar nichts neues geſagt, aber auch nichts, das uns hindern könne, dieſer Indication in einem andern Sinne, und zwar gerade in dem Sinne, der uns allein wichtig iſt, und der doch wenigſtens nach der Meinung Vieler durch die Kritik aufgehoben werden ſolle, zu folgen, und es alſo nicht ganz und gar und in aller Abſicht bey ihr bewenden zu laſſen, d. h. nicht blos zu urtheilen, daß nun dieſe Indication einmal da ſeye und da ſeyn müſſe, ſondern auch, daß ſie abſolute Wahrheit und Zuverläßigkeit enthalte. Ich will mich deutlicher erklären. Die Kritik ſagt: wir müſſen zwar Dinge an ſich denken und vorausſetzen, wenn wir ein wirkliches Ding, ein Sinnending vorſtellen wollen, aber dabey müſſen wir nun

auch

auch ſtehen bleiben, und können dieſe Vorausſetzung ganz und gar nicht verificiren, denn dazu wird Anſchauung erfordert, alle uns mögliche Anſchauung aber iſt ſinnlich, in ihr und durch ſie ſind alſo auch keine Dinge an ſich, ſondern bloß Sinnendinge möglich. Was antworte ich nun hierauf? Ich ſage, dieß iſt völlig unwiderſprechlich, denn es heißt nichts anders, als ein Ding an ſich, das alſo durchaus nicht Vorſtellung iſt, kann nicht ſeyn ein Ding in unſerer Vorſtellung, das immer Vorſtellung iſt und ſeyn muß, oder ein Ding, das nicht Sinnending iſt noch ſeyn kann, kann nicht ſeyn ein Sinnending. In ſo fern alſo hat die Kritik ihre Behauptung vollkommen bewieſen, aber verlangen wir denn dieß, daß die Vorausſetzung eines Dings an ſich durch Anſchauung verificirt, daß ein Ding an ſich als ſolches ein Sinnending werde? Das wußten wir doch wohl vorher ſchon, daß dieſes unmöglich ſeye, aber wir denken, es hindere uns nicht, dennoch zu urtheilen, daß Dinge an ſich wirklich da ſeyen, und dieſes Urtheil nicht für ſinnlich-möglich oder wahr, ſondern für abſolute wahr und möglich zu halten. Gibt nun dieſes die Kritik ſelbſt auch zu, wie es denn nach dem Hrn. R. wirklich ſcheint, daß ſie es zugeben müſſe, indem ſie ja nur behauptet, daß wir es bey jener Vorausſetzung müſſen bewenden laſſen, nicht aber, daß ſie durchaus falſch oder unzuverläſſig ſeye, je nun, ſo iſt die Furcht, die ſo viele äuſ-

ſerten,

ſerten, als ob durch ſie das wirkliche Daſeyn eines Dings an ſich für völlig unmöglich oder ungewiß erklärt wurde, umſonſt, und man kann ſich auf der Stelle wieder mit ihr ausſöhnen, nur weiß ich alsdann nicht, worzu ſie uns den Saz, daß dieſe Dinge an ſich keine Sinnendinge ſeyn noch werden können, oder daß die Vorausſeßung derſelben durchaus nicht ſinnlich zu realiſiren ſeye, ſo weitläufig beweißt, und ſo beweißt, als ob ſich von Dingen an ſich überhaupt gar nichts, das abſolute wahr wäre, ſagen lieſſe. Gibt ſie aber das obige nicht zu, wie ich denn wirklich glaube, daß ſie es nicht wohl zugeben werde, und gibt ſie es deßwegen nicht zu, weil wir die Vorausſeßung eines Dings an ſich auf die Art, wie ſie es erklärt, nicht verificiren können, (einen andern Grund aber weiß ich in der ganzen Kritik nicht zu finden,) ſo iſt dieß nun freylich etwas ſehr neues, aber wir können es nicht gelten laſſen, indem doch wohl die Unmöglichkeit, jene Vorausſeßung auf die angezeigte eingeſchränkte Art zu verificiren, kein Mangel und keine Unmöglichkeit ihrer Wahrheit und Zuverläßigkeit in aller Abſicht iſt. Was wir alſo bey dieſer Behauptung der Kritik gelten laſſen können und müſſen, das iſt von der Art, daß man es, wenn man ſich nur immer beſtimmt und deutlich genug gegen einander erklärte, gewiß noch nie bezweifelt hat, und was nicht von der Art iſt, ſondern eine neue Erweiterung unſerer

bishe-

bisherigen Erkenntniß zu seyn scheint, sey es hernach wirklich, oder nur nach der furchtsamen Einbildung derer, die sie nicht völlig verstehen, ihr Sinn und ihre Absicht, das können wir als etwas, das in unsern Augen durch das erstere noch gar nicht bewiesen wird, auch gar nicht gelten lassen. So erkläre ich mich in meinen Untersuchungen über diesen Punkt, ob ich nun Recht oder Unrecht habe, davon hier kein Wort, die Gründe von beyden Seiten sind dem Leser und Denker vorgelegt, er mag also selber prüfen und urtheilen, hieher gehört es nicht mehr, sondern nur das gehört hieher, daß ich nicht so geschlossen habe, wie mich der Herr R. schliessen läßt, und nun trift mich auch das alles nicht mehr, was in der Recension unmittelbar darauf folgt. Es ist mir gewiß nie eingefallen zu glauben, daß ausser der Frage, wie es sich mit der Zuverläßigkeit oder Unzuverläßigeit jener Indication unserer Erkenntniß verhalte, in der Philosophie schon alles berichtigt seye; vielmehr behaupte ich gerade das Gegentheil. Es ist noch gar vieles übrig, was erst noch entdekt oder berichtigt werden muß, und nur diese Frage allein scheint mir so ins reine gebracht zu seyn, daß kein Streit mehr darüber entstehen sollte; dennoch aber geht der Endzwek der Kritik vorzüglich dahin, diese Frage, als ob sie noch nicht berichtigt wäre, erst zu berichtigen. Mit Recht also erwarten wir hierinnen etwas

neues

neues von ihr; allein was gibt sie uns? In der That eine Antwort, die wir, (ich rede hier blos nach meiner Einsicht) nicht verlangen, und nicht bedürfen; denn daß die Voraussetzung eines Dings an sich zwar nothwendig ist, aber doch nicht sinnlich realisirt werden kann, wer hat wohl hieran jemals gezweifelt? Bleibt nun die Kritik dabey allein stehen, ohne noch weiter etwas gegen die übrige Wahrheit und Sicherheit jener Voraussetzung zu schliessen, so sagt sie ja wirklich gar nichts neues oder unerwartetes, wie kann sie aber alsdann behaupten, daß wir bisher noch gar keine Metaphysik gehabt haben, denn darauf, daß ein Ding an sich ein Sinnending seyn müßte, hat man meines Wissens die Metaphysik nie gebaut. Behauptet sie hingegen dieses, so muß sie jene Antwort viel weiter ausdehnen, und so schliessen, weil die Voraussetzung eines Dings an sich nicht sinnlich realisirt werden kann, so hat sie auch — nicht etwa nur keine sinnliche — sondern überhaupt gar keine Wahrheit, gar keine absolute Gültigkeit, denn nur die absolute Wahrheit und Gültigkeit jener Voraussetzung war meines Erachtens bisher die Grundlage der Metaphysik. Schließt sie aber so, so muß sie es auch beweisen, daß sie so schliessen darf und muß, und wenn sie es nicht thun kann noch will, weil sie sonst, wie der Hr. R. sagt, etwas beweisen müßte, was noch kein Aug gesehen, und kein Ohr gehört

hat,

hat, und in keines Menſchen Herz gekommen iſt — je nun, ſo kommen wir immer wieder auf das vorige zurük, ſo behauptet ſie alsdann entweder ohne einen gültigen Beweiß, daß wir bisher gar keine Metaphyſik gehabt haben, und ſagt in ſo fern freylich etwas neues, aber nicht etwas, das wir gelten laſſen müßten, oder, wenn ſie dieſes nicht behauptet, und auch nicht behaupten will, ſo weiß ich in der That nicht, (man verzeihe es mir, ich muß doch meine Einſicht und Ueberzeugung ausdrücken,) ſo weiß ich in der That nicht, worzu ſie den Saz, daß ein Ding an ſich kein Sinnending ſeyn könne, ſo weitläufig darlegt, oder was ſie neues und merkwürdiges damit aufſtellt.

Nicht alſo, ich mache die Forderung an ſie, daß ſie es beweiſen müſſe, die Vorausſezung eines Dings an ſich ſeye — nicht bloß in Abſicht auf ſinnliche Darſtellbarkeit, ſondern — in aller Abſicht und durchaus ohne mögliche Wahrheit und Realität, ſondern ſie ſelbſt ſcheint ſich dieſe Nothwendigkeit dadurch aufgelegt zu haben, daß ſie alle bisherige Metaphyſik für ein Blendwerk erklärt, und ich ſeze ihr immer nur das Dilemm entgegen: entweder habe ſie das obige wirklich beweiſen wollen und bewieſen, oder nicht; habe ſie es nicht bewieſen, ja nicht einmal beweiſen wollen, ſondern nur die Unmöglichkeit einer ſinnlichen Darſtellung eines Dings an

ſich,

ſich, ohne weiter etwas daraus zu ſchlieſſen, zeigen wollen und gezeigt, ſo ſeye dieß meines Erachtens etwas überflüſſiges, und der bisherigen Metaphyſik nicht entgegen; habe ſie es aber wirklich beweiſen wollen, und durch die Unmöglichkeit einer ſinnlichen Darſtellung wirklich beweiſen zu können geglaubt, ſo ſeye dieſer vorgebliche Beweiß in meinen Augen ungültig. Dieß iſt aber wohl etwas ganz anders, als was mich der Hr. R. ſagen läßt, daher gehört denn auch mein vorgeblicher Syncretiſmus, von dem ich ſelber in der That nichts weiß, meines Erachtens ganz und gar nicht hieher. Genug, die Kritik ſagt: Von Dingen an ſich wiſſen wir in theoretiſcher Abſicht nichts, nicht einmal, ob ſie möglich ſeyen, ob wir ſie gleich, wenn eine Erkenntniß von Dingen möglich ſeyn ſoll, allerdings vorausſetzen müſſen. Dieß iſt klar, und wie ich dafür halte, einer der erſten Hauptſätze der Kritik; er ſcheint auch in der That etwas ganz neues zu enthalten, denn bisher hat man ſich immer eingebildet, von Dingen an ſich auch in theoretiſcher Abſicht etwas ſagen zu können, daher hebt er denn auch alle bisherige metaphyſiſche Verſuche ganz und gar auf. Können wir alſo nicht mit Recht fordern, daß dieſe Behauptung auf das ſtrengſte bewieſen werde? Wie wird ſie denn nun aber in der Kritik bewieſen? Ich denke ſo: um von Dingen an ſich in theoretiſcher Abſicht etwas zu wiſſen, müſſen wir ſie anſchauen können, alsdann aber

wären

wären es keine Dinge an ſich, ſondern bloſſe Sinnendinge, nun aber können Dinge an ſich keine Sinnendinge ſeyn; alſo — — Und damit ſollen wir nun zufrieden ſeyn, und glauben, jener Saz ſeye wirklich ſo bewieſen, daß dardurch alle bisherige Metaphyſik aufgehoben, und alles, was wir bisher von Dingen an ſich urtheilen und ſagen zu können uns beredet haben, für völlig unzuverläßig, täuſchend, und unmöglich erklärt worden ſeye? Ich denke vielmehr, der Beweiß enthalte mehr nicht, als die Unmöglichkeit einer ſinnlichen Darſtellung der Dinge an ſich, aber gar nicht die abſolute Unmöglichkeit: von Dingen an ſich mit Grund der Wahrheit etwas mehr zu ſagen, als daß ſie bloß gedacht oder vorausgeſezt werden müſſen; enthält er aber nur dieſes, ſo mag nun zwar die Kritik in andern Rükſichten noch gar viel neues, ſchönes und nüzliches lehren, hierinnen wenigſtens ſagt ſie uns meines Erachtens nichts neues oder merkwürdiges; hierinnen aber ſollte ſie uns gerade etwas ganz neues und unerwartetes ſagen, das neue nehmlich, daß wir von Dingen an ſich — nicht etwa nur in der theoretiſchen Bedeutung nichts wiſſen, die die Kritik zum Grunde legt, — ſondern auch nicht in der theoretiſchen Bedeutung, die wir bisher angenommen haben, d. h. daß wir von Dingen an ſich nicht etwa nur keine ſinnliche Erkenntniß erlangen können, ſondern daß wir nun eben daßwegen gar nicht urtheilen und nicht ſa-

gen dürfen, daß Dinge an ſich in Wahrheit möglich oder wirklich ſeyen, denn dieſes bringt ſchlechterdings die Entgegenſetzung gegen alle bisherige Metaphyſik mit ſich. Deutlicher kann ich die hiehergehörige eigentliche Streitfrage nicht vorlegen, als ich jezt gethan habe, und nun vergleiche man damit, was mir der Herr R. entgegenſezt, und urtheile, ob es den Gang und das Reſultat meiner Unterſuchungen treffen kann. „Ich hätte der Kritik ohne Grund „die Abſicht beygelegt, als ob ſie die Falſchheit oder „Unzuverläßigkeit der Indication unſerer Erkennt„niß, d. h. die gänzliche Unmöglichkeit von Dingen „an ſich in theoretiſcher Bedeutung irgend etwas an„ders zu ſagen, als daß wir ſie vorausſetzen müſ„ſen, behaupten wollte, da ſie doch nur behaupte, daß „wir es bey jener Indication, d. i. bey jener Vor„ausſetzung als bloſſen Vorausſetzung müſſen be„wenden laſſen, alſo — — daß wir von Din„gen an ſich in theoretiſcher Abſicht ganz und gar „nichts ſagen können, als daß wir ſie vorausſetzen „müſſen!“ „Ich hätte einen Beweiß gefordert von „einer Sache, die freylich kein Menſch beweiſen „könne, die aber auch die Kritik eben deßwegen zu „beweiſen nie verlangt habe; nehmlich von dem „Saz, daß die Indication unſerer Erkenntniß ganz „und gar falſch oder unzuverläßig, d. i. daß es ganz „und gar unmöglich ſeye, von Dingen an ſich et„was anders zu ſagen, als daß wir ſie vorausſetzen

„müſ-

„müſſen!“ „Ich hätte endlich dieſe Forderung nur „deßwegen gemacht, weil ſonſt die Kritik für mich „gar nichts neues ſagen würde, und hieran ſeye mein „Syncretiſmus ſchuldig, der mir nur das für wahr „zu erkennen gebiethe, was allen philoſophiſchen „Syſtemen gemein ſeye, nnd nur das für neu zu „halten geſtatte, was dieſem Gemeinſamen entge„gegen ſeye, und das wäre nun freylich der Saz, „daß die Indication unſerer Erkenntniß ganz und „gar unzuverläßig, oder daß es völlig unmöglich „ſeye, von Dingen an ſich noch etwas anders zu ſa„gen, als daß wir ſie vorausſetzen müſſen!“ Dieſen Zuſammenhang und keinen andern finde ich in dem, was mir der Hr. R. entgegenſezt, und das ſollte meinen Unterſuchungen wirklich entgegen ſeyn? Von dem leztern, nehmlich von einem ſolchen Syncretiſmus, weiß ich, wie ich ſchon geſagt habe, bey mir ſelber nichts, auch davon nichts, daß mir das Gemeinſame aller philoſophiſchen Syſteme ein zuverläßiges Criterium der Wahrheit wäre. — Das alles aber bey Seite geſezt, was behauptet denn nun der Hr. R. in Abſicht auf den Geiſt und Endzwek der Kritik? Entweder: ſie wolle wirklich beweiſen, daß wir von Dingen an ſich in theoretiſcher Abſicht gar nichts anders, das abſolute wahr wäre, ſagen können, als daß wir ſie bloß vorausſetzen müſſen; nicht aber, daß ſie auch auſſer dieſem Vorausſetzen an ſich ſelbſt möglich oder wirklich ſeyen, eben deß-

wegen, weil wir ſie nur vorausſeßen, nie aber auſſer dieſem Vorausſeßen ſinnlich darſtellen können; oder aber: ſie wolle nur beweiſen, daß wir von ihnen nur nichts, das ſinnlich wahr wäre, ſagen können, ob wir ſie gleich in theoretiſcher Abſicht ſtets vorausſeßen müſſen, eben deßwegen, weil wir ſie in dieſer Abſicht immer nur vorausſeßen, nie aber auſſer dieſem Vorausſeßen ſinnlich darſtellen können; daß uns nun aber dieſe Unmöglichkeit doch nicht hindere, mit Recht zu urtheilen, Dinge an ſich ſeyen auſſer all unſerm Denken, Urtheilen und Vorſtellen abſolute und an ſich möglich und wirklich. Ein Drittes weiß ich in der That nicht. Behauptet er nun das Leztere, je nun ſo will ich recht gern meine Unterſuchungen umſonſt geſchrieben haben, denn dieß iſt ja gerade das Haupt-Reſultat derſelben, nur möchte ich alsdann gerne wiſſen, was uns doch die Kritik durch dieſen Saz (man merke es wohl, ich ſage: durch dieſen Saz! denn auſſer demſelben kann ſie ja noch gar vieles enthalten) neues oder merkwürdiges gegeben hat, oder wie ſie ſich mit demſelben, der meines Wiſſens bisher die Grundlage der Metaphyſik war, allen bisherigen metaphyſiſchen Verſuchen entgegenſeßen kann? Behauptet er hingegen das Erſtere, wie ich denn gewiß glaube, daß er es thun wird, ſo wiederhole ich es noch einmal, daß ich in der ganzen Kritik noch keinen Beweiß gefunden habe, wordurch die Schlußfolge,

auf

auf die es hier ankömmt, geltend gemacht würde. Möchte mir alſo nur der Herr R. ſtatt alles andern einen ſolchen Beweiß vorzeigen, ſo würde ich dadurch in den Stand geſezt, ihn zu prüfen, und mich nun weiter zu belehren, oder belehren zu laſſen. Doch es iſt Zeit, daß ich einlenke, denn ſonſt ſchreibe ich über eine mäßige Recenſion ein ganzes Buch. Ich gehe alſo weiter, und werde mich bemühen, in der Beantwortung des Uebrigen kürzer zu ſeyn.

Der erſte Vorwurf, den der Herr Recenſent meinen Unterſuchungen in Abſicht auf ihren Innhalt macht, iſt dieſer, daß der Zwek der Kritik von mir verkannt werde, hierüber habe ich mich nun erklärt. Der andere lautet ſo: „Ich nage zu ſehr an dem „Buchſtaben, und überſehe darüber den Geiſt, ich „laure zu gierig auf einige unvermeidlich geweſene „Fehler, und vergeſſe es, daß wenn gleich der Körper einige kränkliche Theile habe, doch das Ganze „rein und geſund ſeyn könne; was im Anfang nur „noch nicht genau genug beſtimmt, und daher bloß „eine Quelle der Mißverſtändniſſe geweſen, nun „aber durch die Reinholdiſche Theorie des Vorſtellungs-Vermögens ganz und gar ins Reine gebracht „worden ſeye, das ſehe ich für eine Spalte an, in „die man nur ein gutes Hebzeug bringen dürfte, „um das ganze Gebäude umzuſtürzen, an welchem „um ſo weniger verlohren werde, weil es größten-

„theils Analysis des Erkenntnißvermögens, und „also (nach meinem Ausspruch) Tautologie seye.“ Ich gestehe es, diese Sprache macht dem Hrn. R. Ehre, und beweißt, daß er unpartheyischer ist, als so viele andere Verehrer der kritischen Philosophie, denn bisher wollte man ja von Unbestimmtheiten, von kränklichen Theilen u. s. w. gar nichts hören, ich will mich also mit eben der offenen unpartheyischen Wahrheitsliebe auch hierüber erklären. Die Sache ist nehmlich ohne alle Allegorie diese. Es ist ein Hauptsaz der Kritik, daß ein sehr wichtiger Theil unserer Erkenntniß, nehmlich was in derselben durchaus nothwendig und allgemein-gültig, folglich a priori ist, seinen Siz und seine Quelle ursprün lich und allein im Erkenntnißvermögen habe, weßwegen es denn auch allein im wahren eigentlichen Verstande a priori seye und seyn könne. Man begreift es leicht, wie wichtig diese Behauptung ist, und wer die Kritik kennt, der weiß auch gar wohl, was für einen weit-greifenden Gebrauch sie davon macht. Ich werde also wohl nicht Unrecht haben, wenn ich in meinen Untersuchungen diesen Saz gleichsam für die Seele der kritischen Philosophie ansehe, aber auch eben deßwegen in Absicht auf die Folgen, die daraus gezogen werden, einen genau bestimmten deutlichen und überzeugenden Beweiß davon verlange. Wie lautet nun aber dieser in der Kritik? Nach meiner ganzen

Ein-

Einſicht und bey dem angeſtrengteſten Nachdenken kann ich keinen andern finden als dieſen: Alle Begriffe und Grundſätze, wodurch eine Erkenntniß überhaupt erſt möglich iſt, können unmöglich aus den Gegenſtänden ſelber ſchon entſprungen ſeyn, oder davon abſtammen, denn da müßten ja dieſe Gegenſtände ſchon erkannt werden, ehe noch jene Begriffe und Grundſätze möglich wären, um hernach dieſelbe ihrer Möglichkeit nach von jenen herzuleiten; um aber Gegenſtände zu erkennen, müſſen jene Begriffe und Grundſätze ſchon vorhergehen, indem durch ſie erſt eine Erkenntniß überhaupt und a priori möglich iſt. So wie alſo überhaupt das, wodurch etwas möglich wird, nicht ſelbſt möglich ſeyn oder werden kann durch das, was durch jenes ſelbſt erſt möglich wird, eben ſo können auch die Begriffe und Grundſätze a priori, wodurch eine Erkenntniß überhaupt erſt möglich wird, nicht ſelber möglich werden durch das, was durch ſie ſelber erſt zu erkennen möglich iſt, vielmehr werden ſie als Bedingungen ſeiner Möglichkeit von demſelben a priori vorausgeſezt, und können alſo nirgends als in dem Erkenntnißvermögen allein ihren Urſprung und ihren eigenthümlichen Siz haben. Daß dieß durch und durch die Sprache der Kritik ſeye, dieß wird wohl niemand läugnen; es ſcheint auch dieſer Schluß ſo bündig und für die weitere Folgen, die daraus gezogen werden, ſo vortheilhaft zu ſeyn, daß man

denken ſollte, es ſeye nur gar nichts gegen ihn einzuwenden; iſt er es aber wirklich, ſo ſteht auch wohl die ganze Kritik ſehr feſt; iſt er es hingegen nicht, und kann man auf eine bündige Art zeigen, daß er es nicht iſt, ſo könnte doch hier, der Herr R. mag nun über mich lächeln oder nicht, eine Spalte ſeyn, in die man etwa, nicht ich, aber doch ein anderer, ſein Hebzeug bringen könnte, um das Gebäude wenigſtens zu erſchüttern, und die groſſe unüberſpringbare Kluft, zwiſchen der gewöhnlichen Philoſophie und der neuern ohne Nahmen, würde ſich doch vielleicht noch zu einem nicht ganz unbequemen Uebergang ausfüllen laſſen. Es fragt ſich alſo nur, läßt ſich denn wohl wirklich gegen jenen Schluß und ſeine Folgen gar nichts einwenden? In meinen Unterſuchungen antworte ich für meinen Theil ſo (warum? oder ob? andere nicht auch ſchon ſo geantwortet haben, das weiß ich nicht, und bekümmert mich nicht): Was alles Erkennen überhaupt und a priori möglich macht, das kann freylich nicht durch irgend einen Gegenſtand der Erkenntniß, durch irgend etwas, das wirklich erkannt wird oder werden ſoll, ſelber erſt möglich werden, aber muß es denn deßwegen nothwendigerweiſe aus dem Erkenntnißvermögen allein abſtammen, und hier ſeinen urſprünglichen Siz und ſeine Quelle haben; kann nicht auch etwas, das nie wirklich erkannt wird oder werden kann, der Grund und die Quelle davon ſeyn, ohne

daß

daß wir es jemals als dieſen Grund und Quelle unſerer wirklichen Erkenntniß ſelbſt auch wirklich darſtellen, und alſo in einer theoretiſchen Erkenntniß vor uns haben könnten, ob wir gleich vielleicht aus andern Gründen mit Recht urtheilen, daß es noch vor allem möglichen Erkenntniß an ſich ſelber wirklich da, und die Quelle davon ſeye. Ich weiß gar wohl, was man antworten kann, wenn man dieſe Möglichkeit in Wirklichkeit verwandeln will, ich habe es aber auch in meinen Unterſuchungen ins Klare zu bringen geſucht, daher will ich es hier nicht wiederholen, weil es nicht hieher gehört, denn hier iſt uns die bloſſe Möglichkeit ſchon genug. Iſt dieſe unläugbar, ſo iſt der Schluß mit ſeinen Folgen ungültig, und alſo — — doch keine weitere Folgerungen, dieſe mögen die Leſer ſelber daraus ziehen! Es wäre ohnehin noch zu frühe, denn da der Hr. R. Einwendungen dagegen macht, ſo müſſen wir erſt auch noch dieſe hören. Was ſagt er nun? „Wenn „man, heißt es in der Recenſion, bey dem bloſſen „Buchſtaben bleibt, ſo wird man kaum etwas dage„gen einzuwenden wiſſen; allein dem Geiſte nach be„ruht der Beweiß der Kritik darauf gar nicht, ſon„dern, wie es die Theorie des Vorſtellungs-Ver„mögens klar gemacht hat, darauf, daß, wenn die „Sätze a priori, die ſie aufſtellt, überhaupt etwas „gegebenes wären, kein Bewußtſeyn eines Gegen„ſtands in unſerer Erkenntniß möglich wäre.“ Da-

gegen nun könnte ich meines Erachtens gleich von vornen herein ſo vielerley ſagen, daß ich auf dieſe neue Beſtimmung vielleicht nicht einmal zu antworten hätte. Ich könnte fragen, iſt das auch wirklich der Geiſt der Kritik, der gleich Anfangs in ihr enthalten war, und ohne Zwang aus ihr hergeleitet wird, oder iſt es nicht vielmehr nur die Verbeſſerung eines Mangels, den man erſt hintennach an ihr bemerkt, die Ausfüllung einer Lücke, die man erſt nachher gefunden hat, und die noch überdieß von einem andern herkommt? Oder geht das überhaupt an, daß das, was ein anderer an einem Syſtem verbeſſert oder genauer beſtimmt, für den Geiſt des Syſtems gehalten wird; und wenn auch, kann man es dem, der das Syſtem allein und nach ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit prüft, es wohl noch prüft, ehe es ſo verbeſſert iſt, kann man es dem zur Pflicht machen, dieſe Verbeſſerungen und nicht vielmehr die urſprüngliche Beſchaffenheit und Sprache des Syſtems zum Grunde ſeiner Beurtheilung zu legen? Dieß alles könnte ich zum voraus ſagen, und mich dadurch vielleicht aller weitern Antwort überheben; ich will es aber nicht thun, eines Theils, weil es mir um Wahrheit allein, und nicht darum zu thun iſt, daß ich nur Recht haben möchte, und andern Theils, weil ich es ſchon lange weiß, es ſchon bey der Bearbeitung meiner Abhandlung wußte, daß man nach dem wahren Sinn und Zuſammen-

menhang der Kritik nicht bey dem Buchſtaben bleiben dürfe, ſondern daß unter demſelben in der That etwas ganz anders noch verborgen liege, und zwar eben das, was der Hr. R. hier ſagt. Wir wollen alſo ſehen, ob dieſer Geiſt etwa das vermag, was der Buchſtaben zu leiſten nicht im Stande iſt. Es wäre kein Bewußtſeyn eines Gegenſtandes in unſerer Erkenntniß möglich, wenn die Sätze a priori, die die Kritik aufſtellt, überhaupt etwas gegebenes wären. Was heißt wohl dieß? Denn ſo deutlich iſt es noch nicht, daß man ohne Schande nicht mehr fragen dürfte, was es heiſſe? Muß es alſo vielleicht ſo verſtanden werden, daß, wenn die Sätze a priori, die die Kritik aufſtellt, noch irgend etwas vorausſetzen, das wir noch vor ihrer Möglichkeit vor uns haben, und als die urſprüngliche Quelle ihrer Möglichkeit erkennen müſſen, daß alsdann kein Bewußtſeyn irgend eines Gegenſtandes in unſerer Erkenntniß möglich ſeye; oder ſo, daß ſie überhaupt gar nichts auſſer ihnen ſelbſt, auch nicht etwas, das auſſer all unſerm Erkennen vor ihnen hergehen und ſie erſt möglich machen müßte, vorausſetzen dürfen, wenn anders noch ein Bewußtſeyn irgend eines Gegenſtandes in unſerer Erkenntniß möglich ſeyn ſoll? Im erſtern Verſtande kann der obige Saz des Hrn. R. nicht genommen werden, denn da ſagte er völlig wieder eben das, was wir oben ſchon weitläufiger ausgeführt und erläutert haben,

ben, es wäre alſo keine neue Einwendung gegen mich oder meine Unterſuchungen, vielmehr würde ich es umkehren, und ſagen, eben deßwegen, weil jene Begriffe und Grundſätze, als Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß, nicht ſelbſt etwas, das vor ihnen noch erkannt werden müßte, als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit vorausſetzen können, indem ſonſt gar keine Erkenntniß und alſo auch kein Bewußtſeyn irgend eines Gegenſtandes in derſelben möglich wäre; ſo werden ſie wohl, da nun doch ein Bewußtſeyn der Gegenſtände in unſerer Erkenntniß wirklich iſt, und alſo auch möglich ſeyn muß, etwas ganz anders, als was erſt noch vor ihnen erkannt werden könnte oder müßte, vorausſetzen, etwas, das an ſich ſelber da iſt, und als ein ſolches Ding nie in unſerer Erkenntniß vorkommen kann; wenigſtens iſt es nicht nothwendig, daß die Möglichkeit jener Begriffe, die doch irgendwo gegründet ſeyn muß, da ſie durchaus nicht in etwas Erkennbarem gegründet ſeyn kann, in dem Erkenntniß-Vermögen allein und urſprünglich liegen müßte; um ſo viel mehr, da dieſes Vermögen als Quelle ihrer Möglichkeit nun ſelbſt auch etwas nicht erkennbares ſeyn müßte, und wir alſo eben ſo viel Recht hätten, noch auſſer demſelben und von demſelben ganz verſchieden ein nicht-erkennbares etwas, als ein ſolches nicht-erkennbares Erkenntniß-Vermögen ſelber vorauszuſetzen. Es iſt alſo ganz klar, daß wir auf dieſe Art keinen Schritt

weiter

weiter kommen, daher iſt es ſchlechterdings nothwendig, den Saz des Hrn. R. wodurch er die Kritik noch genauer beſtimmen, und ihren Geiſt darlegen will, in dem zweiten Verſtande zu nehmen. Auch nicht einmal etwas, das an ſich wäre, und in keiner Erkenntniß vorkommen könnte, alſo auſſer ihnen ſelbſt überhaupt gar nichts, dürfen und können jene Säze als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausſeßen, wenn anders noch, was doch eine unläugbare Thatſache iſt, irgend ein Bewußtſeyn eines Gegenſtandes in unſerer Erkenntniß möglich ſeyn ſoll. Je nun meinetwegen wohl, ich will gern Unrecht haben, aber hat nun deßwegen die Kritik Recht? So können nun ja dieſe Säze eben ſo wenig aus einem erkennbaren oder nicht-erkennbaren Erkenntniß-Vermögen urſprünglich abſtammen, oder in demſelben ihren eigenthümlichen Siz und die Quelle ihrer Möglichkeit haben, denn ſonſt wären ſie ja ſchon wieder etwas gegebenes, und alles wäre, wie vorher. Wir hätten alſo Säze und Begriffe, die weder in irgend einem Object, noch in einem Subject, weder in einem Ding, noch in einem Erkenntniß-Vermögen, ſondern bloß in ſich ſelber gegründet, und durch ſich ſelber möglich wären, und das wären eben die Begriffe und Grundſäze, die die Kritik aufſtellt, die ſie hunderttauſendmal aus dem Erkenntniß-Vermögen herleitet, und von denen ſie überhaupt gar vieles ſagt und weiß; hätten wir alſo nicht

wirk-

wirklich etwas an ſich, von dem wir poſitiv zu urtheilen im Stande wären? In der That beym erſten Anblik äuſſerſt wunderbar und befremdend, aber doch nur gewiß beym erſten Anblik, denn wer ſollte nicht gar bald die Zweideutigkeit bemerken, die ſich auch hier wieder mit einmiſcht, und zwar nur gar zu leicht machen kann, daß die ſtreitende Parthie einander nicht verſtehen, aber auch eben ſo leicht aufzudecken und zu berichtigen iſt? Nach der Kritik haben alle Begriffe und Grundſätze, wodurch irgend eine Erkenntniß überhaupt möglich iſt, ihren urſprünglichen Siz und ihre Quelle allein in einem eigenthümlichen ihnen zugehörigen Erkenntniß-Vermögen, und müſſen es da haben, weil ohne ſie gar keine Erkenntniß ſtatt findet, und alſo, wenn ſie erſt durch einen Gegenſtand der Erkenntniß, oder durch irgend ein wirkliches Erkenntniß ſelber gegeben würden, gar kein Bewußtſeyn irgend eines Gegenſtandes in der Erkenntniß möglich wäre, daher iſt denn auch durch ſie nichts anders als ein Ding in der Erkenntniß, nie aber ein Ding an ſich zu erkennen möglich. Natürlicher Weiſe denkt man, wenn man dieſes hört, es müſſe alles ſo genommen werden, wie es der Buchſtabe, d. h. der gewöhnliche Sprachgebrauch und die grammaticaliſche Bedeutung der Ausdrücke mit ſich bringt, ſo daß man ſich ein wirkliches reales ſubjectives Vermögen auſſer und vor allen jenen Begriffen und Grundſätzen

vor-

vorſtellt, in demſelben allein dieſe Begriffe und Grundſäze aufſucht und findet, und nun aus denſelben und durch dieſelbe alles, was wir von möglichen oder wirklichen Dingen zu urtheilen oder zu ſagen wiſſen, herleitet und erklärt, wodurch denn freylich hernach aller Grund von Dingen an ſich auch nur zu ſprechen ganz und gar aufgehoben wird. An dieſen Buchſtaben glaubte nun auch ich mich vor der Hand halten zu müſſen, (ob ich gleich, wie ich es nun bald darthun werde, wohl wußte, daß es nicht ſo gemeint ſeye,) eines Theils deßwegen, weil ich es für die erſte Pflicht eines Leſers und Prüfers halte, einen Schriftſteller immer zuerſt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu erklären, und andern Theils, weil ich das Syſtem in allen ſeinen möglichen Verbindungen betrachten und unterſuchen wollte, und ich noch überdieß wahrnahm, daß nur der buchſtäbliche Sinn, wenn er wahr wäre, eine wirkliche Erweiterung oder Berichtigung unſeres bisherigen Wiſſens ſeyn würde, der geheime hingegen, oder der Geiſt, auf eine bloſſe Tavtologie (ich gebrauche dieſen Ausdruk in keiner böſen Abſicht, ſondern nur, weil ich keinen kürzern und bequemern weiß) hinausführte — auf den Saz nehmlich, daß alle Begriffe, wodurch eine Sinnen-Erkenntniß a priori möglich ſeye, auch nur eine Sinnen-Erkenntniß möglich machen. Aus dieſen Gründen alſo blieb auch ich vor der Hand bey dem bloſſen Buchſtaben

ſtaben ſtehen, und zeigte nun, daß der ganze Schluß bey dieſer Erklärung keinen vollkommenen Zuſammenhang zu haben ſcheine, indem gar kein Grund vorhanden ſeye, unſere Begriffe und Grundſätze a priori in dem Erkenntniß-Vermögen allein zu ſuchen, ſondern vielmehr die vollkommene Erklärung derſelben auſſer dem ſubjectiven Vermögen auch noch ein Ding an ſich erfordere. Was antwortet nun der Hr. R. hierauf? Nach dem Buchſtaben, ſagt er, iſt es unwiderſprechlich, aber bey dem Buchſtaben hätte ich allein nicht ſtehen bleiben, ſondern lieber den Geiſt auffaſſen und darlegen ſollen, alsdann würde ich die Kritik unerſchütterlich feſt und wahr gefunden haben, und, was in ihr für uns andere wenigſtens immer die Hauptſache iſt und bleibt, überzeugt worden ſeyn, daß von Dingen an ſich etwas zu wiſſen wirklich unmöglich ſeye. Nun ſo wollen wir denn hören, was dieſer Geiſt ſeye, und alsdann ſehen, ob ich ihn wirklich ſo ganz überſehen und übergangen habe! Der Geiſt der Kritik beruht darauf, daß die Begriffe und Grundſätze a priori, die ſie aufführt, überhaupt gar nichts gegebenes ſind noch ſeyn können, indem ſonſt kein Bewußtſeyn irgend eines Gegenſtandes in unſerer Erkenntniß möglich wäre, d. h. daß ſie, nicht etwa nur nicht durch etwas in der Erkenntniß, ſondern überhaupt nicht durch etwas, alſo auch nicht durch etwas an ſich und ohne und vor allem Erkennen erſt

möglich ſeyn oder werden können, daher ſie denn ein Ding an ſich weder vorausſetzen noch möglich machen, ſo daß wir alſo von Dingen an ſich ganz und gar nichts wiſſen oder ſagen können. Natürlicher Weiſe muß man auch hier wieder, wenn man dieſes hört, und es nach dem gewöhnlichen philoſophiſchen Sprachgebrauch erklärt, ſo denken: wenn die Begriffe und Grundſätze, die bey allem Wiſſen und Erkennen vorausgeſezt werden müſſen, nicht für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt in uns da wären, ſondern erſt durch irgend etwas, das nicht ſie ſelber wären, ſey es hernach etwas an ſich, oder nur in unſerer Vorſtellung etwas, in uns entſpringen mußten, ſo — wäre kein Bewußtſeyn eines Gegenſtandes in unſerer Erkenntniß möglich; da nun aber ein ſolches Bewußtſeyn wirklich, und alſo auch möglich iſt, ſo können auch jene Begriffe und Grundſätze nicht erſt in uns durch irgend etwas entſprungen, ſondern müſſen für ſich und abſolute da ſeyn, daher dann auch kein Grund möglich iſt, der uns nöthigte oder berechtigte, von irgend etwas als einem wirklichen Ding an ſich auch nur zu ſprechen. Und dieſen Schluß ſollte nun der Hr. R. im Ernſte haben machen oder genehmigen wollen, oder dieſer Schluß ſollte der Geiſt der Kritik und ihre unerſchütterliche Grundlage ſeyn? Ich denke vielmehr, daß er eben ſo wenig Zuſammenhang hat, als der vorhergehende, indem man ſchlechterdings nicht einſehen kann, war-

um kein Bewußtſeyn eines Gegenſtandes in unſerer Erkenntniß möglich wäre, wenn die Begriffe und Grundſäzze, die alles wiſſen, vorausſezt, durch ein Etwas, das völlig an ſich Etwas iſt, in uns entſprungen oder gegeben wären, vielmehr nöthigt uns eben dieſes Bewußtſeyn, zur Erklärung ſeiner Möglichkeit, ein Ding an ſich vorauszuſezzen, und wir haben nur gar keinen Grund zu denken, daß dieſe Vorausſezzung unrichtig ſeye und uns täuſche. Es iſt alſo wohl kein Zweifel, daß auch dieſes wieder nur der Buchſtabe ſeye, unter welchem abermal der Geiſt erſt verborgen liegt, und hervorgeſucht werden muß — und dieſer rechte eigentliche Geiſt, denn zulezt werden wir doch ſeiner noch habhaft werden können, iſt — der Saz: Wenn die Begriffe und Grundſäzze, wordurch alles Erkennen überhaupt erſt möglich iſt, das heißt, wenn die Begriffe und Grundſäzze, wordurch es erſt möglich iſt, irgend etwas wirklich, d. i. ſinnlich zu erkennen, **nicht als unſere Begriffe und Grundſäzze, ſondern bloß als ſolche Begriffe und Grundſäzze überhaupt und für ſich,** nicht möglich wären, abſolute und für ſich, ſondern erſt durch etwas auſſer ihnen und vor ihnen, ſo wären ſie ja überhaupt und für ſich nicht möglich, alſo gar nicht möglich, alſo wäre auch keine wirkliche oder keine Sinnen-Erkenntniß, alſo auch kein Bewußtſeyn eines Gegenſtandes in unſerer Erkenntniß, d. i. eines Sinnendings möglich — da nun aber das

lezte-

leztere wirklich iſt, und alſo auch möglich ſeyn muß, ſo müſſen auch die Begriffe und Grundſäze, wodurch Sinnen-Erkenntniß überhaupt möglich iſt, für ſich und abſolute als ſolche Begriffe möglich ſeyn, ſind ſie aber für ſich und abſolute als ſolche Begriffe möglich, ſo ſind ſie auch als ſolche abſolute nothwendig; ſind ſie aber dieß, ſo iſt von einem Ding an ſich durchaus keine — Sinnen-Erkenntniß möglich; denn wäre ſie möglich, ſo wäre der Begriff eines Dings an ſich, den eine ſolche Erkenntniß vorausſezte, nothwendiger Weiſe ein Begriff, durch den a priori ein Sinnen-Erkenntniß von einem Ding an ſich, d. i. die Erkenntniß eines Sinnendings, das ein Ding an ſich, alſo kein Sinnending iſt, möglich wäre, wäre er aber dieß, ſo wäre durch ihn die Erkenntniß eines Sinnendings nothwendiger Weiſe möglich und nicht-möglich, da nun dieſes völlig widerſprechend iſt, ſo iſt auch die Vorausſetzung ſelber widerſprechend, und alſo von einem Ding an ſich eine Sinnen-Erkenntniß unmöglich. Es thut mir leid, daß ich ſo weitläuftig ſeyn mußte, allein die Materie nöthigte mich dazu, ich hoffe nun aber auch, daß es zum Ende gehen wird, denn nun glaube ich nicht, daß noch irgend etwas in der Verborgenheit liegen ſollte. Das wäre alſo nun der wahre Sinn und Geiſt von der obigen Behauptung, wodurch der Hr. R. die Kritik noch genauer beſtimmt, und alſo der Geiſt der Kritik ſelber; je nun, beſtreiten wol-

len wir ihn gewiß nicht, vielmehr behaupten wir, daß er einer ſo weitläuftigen Deduction gar nicht einmal bedürftig wäre. Ein Sinnending iſt freylich nur möglich dadurch, daß es ein Sinnending iſt, es iſt alſo, nach dem bekannten ſcholaſtiſchen Canon, eſſentias rerum eſſe æternas, independentes, neceſſarias, als ein Sinnending nothwendig ein Sinnending, und eben deßwegen kann nun auch ein Ding an ſich unmöglich ein Sinnending ſeyn, und wir können von einem Ding an ſich nichts wiſſen und nichts ſagen — das ſinnlich wahr wäre; aber nun auch nichts, das abſolute wahr wäre, oder überhaupt ganz und gar nichts ? ? Doch davon hier kein Wort mehr, dieß iſt ja eben das beſtändige Reſultat meiner Unterſuchungen, und dieſes Reſultat ſollte wegfallen, wenn man die Kritik nach ihrem wahren Geiſte beurtheilt? Ich denke, die Leſer werden nun gerade das Gegentheil urtheilen, und zugleich es erkennen, daß ich dieſen Geiſt ſchon bey meinen Unterſuchungen, auch ohne die Schulziſche und Reinholdiſche Schriften geleſen zu haben, denn ich bin wahrlich nicht in einer Lage, daß ich alles, was gut iſt, herbeyſchaffen und leſen könnte, gar wohl gefaßt und beurtheilt habe. Wie konnte doch die Kritik, wenn ſie von einem Erkenntniß-Vermögen redete, und in demſelben gewiſſen Begriffen a priori ihren Urſprung und ihren eigenthümlichen Siz anwieß, dieß ſo verſtehen, wie wir es verſtehen, wenn

wir

wir davon reden; und wenn ſie von einem möglichen oder wirklichen Erkenntniß der Dinge ſprach, wie konnte ſie dieſes in eben dem Umfang nehmen, in welchem wir es nehmen, wenn wir uns eine Erkenntniß der Dinge beylegen? Nach ihr gehört zu einer Erkenntniß jederzeit auch Darſtellbarkeit auſſer dem Denken, alſo Sinnen-Wahrheit und Realität, und Erkenntniß-Vermögen iſt bey ihr bloſſe Möglichkeit ſo zu erkennen. Man muß alſo den obigen Saz, daß die Begriffe und Grundſäze, wodurch ein Erkenntniß a priori möglich iſt, ihre Quelle und ihren Siz im Erkenntniß-Vermögen allein haben, ſchlechterdings ſo überſezen, daß dieſe Begriffe, als Bedingungen der Möglichkeit einer ſinnlich-wahren oder realen Erkenntniß nothwendiger Weiſe und abſolute zur Möglichkeit alles ſinnlich-wahren oder realen Erkennens gehören, und alſo auch nur dieſes allein möglich machen, daher denn freylich von einem Ding an ſich durchaus keine (ſinnen-wahre) Erkenntniß möglich iſt, indem ja ſonſt der Begriff eines Dings an ſich, den eine ſolche Erkenntniß vorausſezte, die Bedingung der Möglichkeit einer ſinnlich-wahren Erkenntniß abſolute ſeyn müßte, und es doch als Begriff eines Dings an ſich nicht ſeyn könnte. Iſt nun aber dieſes nicht völlig eben dieſelbe Erklärung, die ich oben von dem Saze des Hrn. R. gegeben habe, eine Erklärung, die ich nicht jezt erſt gebe, ſondern die auch ſchon in meinen Un-

terſuchungen in gar vielen Stellen vorkommt, zum Beweiſe, daß ich auch den Geiſt der Kritik ſowohl als den Buchſtaben erkannt und geprüft habe. Allein um was ſind wir dadurch gebeſſert, oder was hindert uns dieß alles an unſerer bisherigen Ueberzeugung? Ein Sinnending, darauf kommen wir ſtets wieder zurük, ein Sinnending kann durchaus kein Ding an ſich, und dieſes kein Sinnending ſeyn, aber kann es deßwegen gar nicht ſeyn, oder haben wir deßwegen gar keinen vernünftigen Grund zu ſagen, daß es wirklich etwas an ſich ſey? Ich muß es alſo wiederholen, was ich ſchon in meinen Unterſuchungen ſo oft ſagte, wenn es gleich dem Hrn. Rec. mißfällt, daß dieß lauter identiſche Säze ſind, die ſich zwar aus der Analyſe unſeres Erkennens und ſeiner metaphyſiſchen Möglichkeit von ſelbſt ergeben, und auch in ſo fern immerhin ihren nicht geringen Werth haben können, hingegen zur Erklärung dieſes Erkennens als einer Thatſache meines Erachtens völlig unbrauchbar ſind — und nur in dieſer Rükſicht, nur in ſo fern ſie für eine ſolche Erklärung ausgegeben werden, nenne ich ſie tavtologiſch. Ich wüßte nun in der ganzen übrigen Recenſion nichts mehr, was eine beſondere Erläuterung nöthig hätte; denn was der Hr. R. meinen Bemerkungen über die ſynthetiſchen Urtheile entgegenſezt, iſt eine bloſſe Berufung auf die Theorie des Vorſtellungs-Vermögens, ich berufe mich alſo auch nur auf das, was

bis

bisher vorgekommen iſt, und bin verſichert, daß das Reſultat immer daſſelbe bleibt, man mag die Prioritât jener Urtheile nach dem Buchſtaben, oder nach dem Geiſte erklären; ſo wie ich es auch, ohne für meine Unterſuchungen und ihren Endzwek etwas zu fürchten, gerne geſchehen laſſe, daß die Categorien Formen des Denkens überhaupt ſind, ob ich gleich nicht einſehen kann, woher wir von einem andern als unſerm Denken etwas wiſſen ſollen. Warum aber der Hr. R. den Saz: 7 + 5 = 12, als Beyſpiel eines ſynth. Urtheils a priori, noch beſonders erläutert, das verſtehe ich nicht. Die Leſer müſſen wohl denken, daß er in meinen Unterſuchungen nicht richtig vorgeſtellt ſeye, und doch ſage ich eben das, was der Hr. R. auch ſagt. Daß ich das Leibniz-Wolfiſche Syſtem nicht nach dem Sinn ihrer Urheber dargeſtellt, und eben ſo auch Leibniz und Loke auf eine Art mit einander verglichen habe, die mit ihren Schriften nicht übereinkömmt, darüber erwarte ich erſt noch deutliche Beweiſe aus ihren Schriften, denn ich ſehe gern mit eigenen Augen.

Was endlich die Beruhigung betrift, die für uns daraus entſpringen ſoll, daß, wenn gleich K. im theoretiſchen Vernunft-Gebrauch die Indication unſerer Erkenntniß für eine bloſſe Chimäre erkläre, er doch wenigſtens im practiſchen hinlänglich für ihre Realität ſorge, ſo lege ich hierüber meine gerade

offene Ueberzeugung dem Publikum in den folgenden Unterſuchungen vor, und erwarte es nun, ob ſo, wie ich, noch Mehrere urtheilen werden. Wird auch dieſe Abhandlung nicht übel aufgenommen, ſo folgen vielleicht in kurzer Zeit ähnliche Unterſuchungen über die Kritik der Urtheilskraft nach.

Einleitung.

Idee einer Kritik der practiſchen Vernunft.

pag. 29—31.

§. 1.

Die Kritik der Vernunft im theoretiſchen Gebrauche betrift vorzüglich das reine Erkenntniß-Vermögen, weil dieſes Verdacht erregt, über ſeine Grenzen hinauszugehen. Hingegen im practiſchen Gebrauch bedarf reine Vernunft keiner Kritik, ſondern iſt ſelbſt Richtſchnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs, es fragt ſich nur, ob reine Vernunft wirklich practiſch iſt.

§. 2.

Hierüber entſcheidet der Begriff der Freyheit; iſt dieſe eine Eigenſchaft des menſchlichen und ſo auch eines jeden vernünftigen Willens, ſo iſt reine Vernunft nicht nur practiſch, ſondern auch allein, und nicht die empiriſch-beſchränkte Vernunft, unbedingter Weiſe practiſch.

§.

Folglich muß hier die Kritik bloß die empiriſch-bedingte Vernunft von der Anmaſſung abhalten, allein den

Willen zu beſtimmen, und darthun, daß reine Vernunft wirklich practiſch ſey.

Anm. Die Unterſuchungen über die Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft haben uns mit dem Ideengang und der Sprache unſers Philoſophen ſchon ſo bekannt gemacht, daß es uns nun nicht mehr ſchwehr ſeyn wird, ihn auch hier zu verſtehen, und den Werth ſeiner Entdeckungen richtig zu beurtheilen. Wir wiſſen nemlich, was die Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche, und der Schein, den ſie daſelbſt als reine Vernunft erregt, ſagen will, daher können wir leicht einſehen, was es mit der Wahrheit und Realität für eine Beſchaffenheit hat, die ihr in ihrem practiſchen Gebrauche zukommt. „Reine Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche iſt „durchaus transſcendent; ihre Ideen ſind zwar ſubjective nothwendig, aber ſie haben keine objective Realität, ſind Trugſchlüſſe, die uns durch einen zwar unvermeidlichen aber allezeit leeren Schein täuſchen; „daher muß ſie durch eine ſtrenge Kritik von allen überſchwenglichen Anmaſſungen abgehalten, und in die ſichere Grenzen der möglichen Erfahrung zurükgewieſen „werden.“ Das heißt: wenn wir Dinge wirklich erkennen ſollen als Dinge, ſo müſſen wir ſchlechterdings Dinge an ſich oder abſolute Dinge denken, und darauf unſere Erkenntniß beziehen, denn ſonſt iſt das, was wir erkennen, nur Vorſtellung, nicht wirkliches Ding. Be-

zie-

ziehen wir aber unſere wirkliche Erkenntniß auf Dinge an ſich, und müſſen ſie darauf beziehen, ſo muß auch nothwendiger Weiſe der Schein entſtehen, als ob die von uns wirklich erkannte Dinge abſolute Dinge an ſich und ohne all unſer Erkennen wären. Dieß ſind ſie aber wirklich nicht, und können es nicht ſeyn, weil ſie ſonſt keine von uns wirklich erkannten Dinge, keine Dinge in und durch unſer Erkennen wären. Indem ſie alſo dieſes ſind, und ſeyn müſſen, weil ſie ſonſt nicht wirklich von uns erkannt würden; ſo ſind ſie keine Dinge an ſich und abſolute, ob ſie gleich ſo gedacht werden müſſen. Es iſt alſo ganz klar, daß Dinge an ſich in unſerer wirklichen Erkenntniß als ſolche nicht vorkommen, und nicht vorkommen können, ſo lang vom Erkennen als Erkennen die Rede iſt, denn alles, was in unſerer Erkenntniß wirklich vorkommt, iſt eben deßwegen immer nur ein Ding in unſerm Erkennen, und als ſolches unmöglich ein Ding an ſich und abſolute; hingegen ſehen wir das, was als wirkliches Ding in unſerer Erkenntniß vorkommt, nothwendiger Weiſe als ein Ding an ſich an, weil es ſonſt nur als unſere Vorſtellung, nicht als wirkliches Ding daſelbſt vorkommen könnte. Daher müſſen wir unaufhörlich erinnert werden, daß die Dinge, die wir erkennen, in unſerer Erkenntniß das nicht ſind, und nicht ſeyn können, was ſie zu ſeyn ſcheinen, und ſcheinen müſſen, oder wir verwickeln uns in lauter Widerſprüche. Allein ganz anders verhält es ſich, wenn vom Wollen eines

Dings,

Dings, wenn vom practiſchen Vernunft-Gebrauche die Rede iſt. „Hier iſt nur allein reine Vernunft, wenn „ſie wirklich practiſch iſt, unbedingter Weiſe practiſch, „oder wahre abſolute-practiſche Vernunft, und alles „Empiriſche zerſtört oder verderbt den wahren practiſchen „Vernunft-Gebrauch. Ob aber reine Vernunft wirk„lich-practiſch iſt, dieß hängt davon ab, ob transſcen„dentale Freyheit eine Eigenſchaft des menſchlichen oder „irgend eines vernünftigen Willens iſt.“ Was heißt nun dieſes, wenn wir es eben ſo wie das Vorhergehende in unſere gewöhnliche Sprache überſetzen? Die Vernunft iſt practiſch, wenn die Vorſtellung eines Dings den Willen ſo beſtimmt, daß das Ding wirklich dardurch gewollt wird; dieſe practiſche Vernunft iſt rein und unbedingter Weiſe practiſch, wann die Vorſtellung eines Dings den Willen ſo beſtimmt, daß das Ding an ſich und abſolute von uns gewollt wird, ſie iſt aber empiriſch-bedingt, wenn die Vorſtellung eines Dings den Willen ſo beſtimmt, daß das Ding nicht an ſich und abſolute, ſondern in Beziehung auf etwas anders (in oder auſſer uns) gewollt wird. Wird nun etwas bloß in Beziehung auf etwas anders gewollt, ſo wird nicht das Ding ſelber wirklich gewollt, ſondern vielmehr nur das, worauf es ſich, in ſo fern es gewollt wird, bezieht. Soll alſo ein Ding von uns wirklich gewollt werden, ſo muß es an ſich und abſolute von uns gewollt werden, und nur alsdann, wenn ein Ding an ſich

und

und abſolute von uns gewollt wird, wird das Ding ſelbſt wirklich und in der That von uns gewollt. Dieß iſt als ein völlig identiſcher Saz, ſo nothwendig und klar, daß hier kein Schein und keine Täuſchung möglich, und alſo auch keine zurechtweiſende Kritik nöthig iſt. Es darf nur dargethan werden, daß irgendwo etwas an ſich und abſolute gewollt wird, oder daß irgendwo ein freyes Wollen ſtatt findet, ſo giebt es ſich von ſelbſt, daß nur auf dieſe Art ein Ding wirklich und in der Wahrheit gewollt wird. Ich glaube, es iſt nun alles ſehr deutlich, und der Unterſchied zwiſchen dem reinen theoretiſchen und practiſchen Vernunft-Gebrauch ganz und gar nicht mehr befremdend. Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche, wenn ſie immanent ſeye, und objective Realität haben ſoll, muß jederzeit empiriſch-bedingt ſeyn, und iſt als reine Vernunft nothwendiger Weiſe transſcendent, lauter Schein und Täuſchung; hingegen in ihrem practiſchen Gebrauche iſt ſie nur als reine Vernunft in Wahrheit practiſch, hier iſt reine Vernunft allein immanent, und der geringſte empiriſche Zuſaz zerſtört oder verderbt ſogleich allen wahren practiſchen Vernunft-Gebrauch. Dieß alles, wenn man es in dieſer neuen Sprache hört, verſpricht nun freylich auch ganz neue Entdekkungen, allein dieſe Hoffnung verſchwindet wieder ganz, oder ſinkt doch gar ſehr herab, wenn man es nach ſeinem wahren Sinn verſteht, und auf die gewöhnliche Art darlegt; denn da iſt es mehr nicht, als die längſt bekannte

kannte unwiderſprechliche Wahrheit, daß Dinge, die von uns wirklich erkannt werden als Dinge, eben deßwegen, weil ſie ſo von uns erkannt werden, Dinge an ſich zu ſeyn zwar ſcheinen müſſen, aber es als Dinge in unſerer Erkenntniß ſchlechterdings nicht ſeyn können, hingegen Dinge, die von uns wirklich gewollt werden, müſſen, wenn ſie ſelbſt und nicht vielmehr etwas anders gewollt werden ſolle, ſchlechterdings in dieſem unſerm Wollen Dinge an ſich ſeyn, oder als Dinge an ſich gewollt werden, weil ſonſt nicht ſie, ſondern etwas ganz anders von uns gewollt würde. Dieß wird nun wohl niemand beſtreiten, aber ob durch das erſtere in Abſicht auf das abſolute Daſeyn einer intelligiblen Welt etwas verlohren, und durch das zweyte etwas gewonnen wird, daran läßt ſich mit allem Recht zweifeln, wenn man ſichs zu rechter Zeit einfallen läßt, daß in beeden Fällen von keiner wahren abſoluten Realität wahrer abſoluter Dinge, ſondern nur von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit die Rede iſt, die Idee eines Dings an ſich ſo zu realiſiren, daß es auſſer dem bloſſen Denken noch etwas wirkliches, obgleich nur in unſerer Vorſtellung, (denn Wollen iſt auch nur Vorſtellung) etwas wirkliches iſt; denn da beweißt nun zwar die Kritik der Vernunft in ihrem theoretiſchen und practiſchen Gebrauche, daß das Denken eines Dings an ſich durch die Art von Vorſtellung, die wir Anſchauung nennen, nicht, hingegen doch durch eine andere Art der Vorſtel-

lung.

lung, die wir Wollen nennen, wirklich realiſirt werde; daß aber nun deßwegen ein Ding an ſich abſolute daſeyn müſſe, oder nicht daſeyn könne, dieß folgt wohl aus dem einen ſo wenig als aus dem andern. Doch dieß alles muß ſich in der Folge erſt zeigen.

---

pag. 31 — 32.

§. 4.

Uebrigens muß die Eintheilung dieſer Kritik der der ſpeculativen gemäß ſeyn, weil es doch immer reine Vernunft betrift.

§. 5.

Nur daß man hier von den Grundſätzen anfängt, und von da zu Begriffen, und wo möglich, zu den Sinnen fortgeht, weil hier Vernunft im Verhältniß auf den Willen und deſſen Cauſſalität, und nicht auf Gegenſtände betrachtet wird.

Anm. Der Grund, warum hier die Ordnung umgekehrt, warum von Grundſätzen angefangen, und ſo fort zu Begriffen und zu den Sinnen geſchritten wird, iſt nicht deutlich genug ausgedrükt, es wird aber weiter unten ganz klar werden.

Erſtes Buch

Analytik der reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück

Grundſätze der reinen practiſchen Vernunft.

§. 6.

Erklärung.

pag. 35—38.

Practiſche Grundſätze — ſind entweder a) ſubjectiv, bloſſe Maximen, oder b) objectiv, imperative; dieſe entweder α) hypothetiſch, zu beliebigen Abſichten, Vorſchriften; oder β) categoriſch, für den Willen als vernünftigen Willen, wo Vernunft bloß ſich ſelbſt vorausſezt, practiſche Geſetze.

Anm. Iſt gleich dieſe Terminologie neu, ſo ſcheint ſie mir doch ſehr glüklich gewählt zu ſeyn, und zum Verſtändniß des Nachfolgenden iſt ſie unentbehrlich; wir wollen ſie uns alſo recht genau merken.

---

§. 7.

Lehrſaz I.

pag. 38—40.

Ein practiſches materiales Prinzip kann kein practiſches Geſez werden — dieß folgt von ſelbſt aus der obigen

obigen Erklärung eines practiſchen Geſetzes, in welchem Vernunft bloß ſich ſelbſt vorausſezt, und daher a priori, und ſchlechterdings objectiv-gültig befiehlt.

§. 8.

Lehrſaz II.

pag. 40, 41.

Alle materiale practiſche Principien gehören zum Princip der Selbſtliebe, weil hier immer Luſt oder Unluſt den Willen beſtimmt.

§. 9.

Folgerung.

pag. 41—48.

Ohne bloß formale Geſetze, bey lauter materialen practiſchen Grundſätzen gibt es durchaus kein oberes, ſondern nur ein unteres Begehrungs-Vermögen; denn die Luſt mag entſpringen, woher ſie will, ſo wird der Wille ſtets beſtimmt durch die Empfänglichkeit des Subjects. Nur reine practiſche Vernunft iſt durch ihre Geſezgebung allein ein wahres oberes Begehrungs-Vermögen.

Anm. Ich mache zu dem allem keine Bemerkungen, es iſt leicht verſtändlich, und der erhabenen Würde der Moral in ihrer möglichſten Reinigkeit vollkommen gemäß, am Ende freylich nichts anders als der paraphraſirte Begriff eines rein-vernünftigen Willens, aber eben deßwegen, ſo lang man dieſen Begriff bloß problematiſch

vorausſezt, a priori wahr und nothwendig. Ob nun irgendwo ein ſolcher rein-vernünftiger Wille wirklich angetroffen wird, davon wird jezt ſogleich die Rede werden.

---

§. 10.

Lehrſaz III.

pag. 48—51.

Maximen können nur als gemeine Geſetze gelten, in ſo fern ſie den Willen nicht durch ihre Materie, ſondern bloß durch ihre Form beſtimmen, nach der ſie zur allgemeinen Geſezgebung taugen: laut des nächſt-vorhergehenden.

Anm. Einen durchaus- und rein-vernünftigen Willen vorausgeſezt, ſo kann und darf der freylich durch nichts beſtimmt werden, als was an ſich und durchaus der Vernunft gemäß iſt; nur ſo etwas kann ſein Beſtimmungsgrund, und alſo ein allgemeines für alle Vernunft als ſolche gültiges Geſez ſeyn, denn auf jede andere Art beſtimmt wäre das Wollen kein durchaus- und rein-vernünftiges Wollen mehr. Soll alſo irgend ein practiſcher Grundſaz, den ſich ein vernünftiges Weſen zur Regel macht, von demſelben zugleich als ein allgemeines für alle Vernunft objective-gültiges Geſez angeſehen werden, ſo muß er ſo beſchaffen ſeyn, daß ein dadurch beſtimmtes Wollen ein durchaus- und rein-vernünf-

nünftiges Wollen iſt; dieſes aber iſt nicht möglich, wenn die Materie des practiſchen Princips den Willen beſtimmt, das heißt, wenn das, was gewollt wird, deßwegen gewollt wird, weil es dieſes oder jenes beſtimmte wirkliche Ding iſt, denn da ſezt das Wollen erſt das Daſeyn und die Beſchaffenheit des Dings, und ſein Verhältniß zum wollenden Subject voraus, mithin iſt es auch kein rein- und abſolute-vernünftiges Wollen. Erſt alsdann, wenn man von allem Materialen des Princips abſtrahirt, und ohne Rükſicht auf das Verhältniß deſſelben zum wollenden Subject, das, was man will, deßwegen wollen kann und muß, weil ein ſolches Wollen an ſich der Vernunft gemäß iſt, erſt alsdann iſt das Wollen durchaus- und rein-vernünftig: alsdann aber beſtimmt die Maxime, oder das practiſche Princip, den Willen ganz und gar nicht durch irgend eine Materie deſſelben, ſondern bloß durch ſeine Form, d. h. durch ſeine abſolute Vernunftmäßigkeit, und kann auch nur in ſo fern von der Vernunft als ein allgemeines Geſez der Vernunft angeſehen werden, denn dieß alles heißt jezt mit wenigen Worten nichts anders, als ſo viel: Vernunft als Vernunft kann nichts wollen, als was durchaus- und rein-vernünftig, was ihr an ſich und abſolute gemäß iſt, wenn man ſich alſo irgend eine Regel zur practiſchen Befolgung feſtſezt, ſo kann ſie auch nur durch ihre abſolute Vernunftmäßigkeit ein Geſez der Vernunft heiſſen.

§. 11.

Aufgabe I.

pag. 51, 52.

Ein Wille, der allein durch die geſetzgebende Form der Maximen beſtimmbar iſt, wie muß der beſchaffen ſeyn? Da die bloſſe Form des Geſetzes nur von der Vernunft vorgeſtellt werden kann, mithin nicht unter die Erſcheinungen gehört, ſo iſt ſie als Beſtimmungsgrund des Willens verſchieden von allen Beſtimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur, und der Wille, der durch ſie allein beſtimmbar iſt, iſt unabhängig von dem Naturgeſez der Erſcheinungen — folglich frey in transſcendentaler Bedeutung.

Anm. Ich denke, man könnte dieſes kürzer und noch deutlicher ſo ausdrücken — Ein Wille, der beſtimmt wird durch bloſſe Vernunft, durch das, was durchaus- und rein-vernünftig iſt, iſt ein rein-vernünftiger Wille, iſt reine wollende Vernunft, alſo nur durch ſich ſelbſt beſtimmbar.

---

§. 21.

Aufgabe II.

pag. 52—54.

Vorausgeſezt, daß ein Wille frey iſt, welches Geſez taugt allein, ihn nothwendig zu beſtimmen? Da Freyheit, Unabhängigkeit von allem Empiriſchen iſt, die

Mate-

Materie des Geſetzes aber nur empiriſch gegeben werden kann, ſo bleibt für den freyen Willen bloß die geſetzgebende Form der Maxime als nothwendiges Geſetz übrig.

Anm. Dieß iſt bloß die vorige Aufgabe umgekehrt: Ein rein-vernünftiger Wille iſt bloß beſtimmbar durch das, was an ſich vernünftig iſt, oder die wollende Vernunft als Vernunft kann bloß das an ſich Vernunftmäſſige wollen.

---

§. 13.

Grundgeſetz der reinen practiſchen Vernunft.

pag. 54—56.

Die Maxime deines Willens müſſe immer auch als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten.

§. 14.

Dieſes Grundgeſetzes, welches den Willen durch die bloſſe Form des Geſetzes beſtimmt, ſind wir uns a priori bewußt, und dieſes Bewußtſeyn iſt ein Factum der reinen Vernunft, die ſich dadurch als urſprünglich geſetzgebend ankündigt.

Anm. Vernunft als Vernunft will abſolute nur, was an ſich und abſolute vernünftig iſt; ein vernünftiger Wille wird als ſolcher allein beſtimmt durch das Ver-

nunftmäßige ſeiner Maximen; dieß liegt ſo ganz unmittelbar und a priori im Bewußtſeyn aller Vernunft, daß wir uns, in ſo fern wir uns als vernünftig wollende Weſen anſehen ſollen, immer erſt als dieſem Vernunftgeſez unterworfen betrachten müſſen — nur das Vernunftmäſſige an ſich muß durchaus unſern Willen beſtimmen, um vernünftig zu wollen, dieß iſt noch vor allem wirklichen Wollen a priori wahr und nothwendig, und wir können uns ohne und vor dieſem Grundgeſez eines wirklich vernünftigen Willens gar nicht bewußt werden; erſt dadurch, daß wir uns a priori als dieſem Geſez unterworfen betrachten müſſen, erſt dadurch erkennen wir, daß reine Vernunft wirklich practiſch iſt. Dieß alles hat ganz und gar keine Schwierigkeit, denn das Bewußtſeyn, daß man vernünftig handeln ſolle, und das Bewußtſeyn, daß man das, was vernünftig iſt, wolle, und das Bewußtſeyn, daß Vernunft den Willen an ſich beſtimme ꝛc. dieß iſt immer eine und ebendieſelbe Sache, ein und ebendaſſelbe Bewußtſeyn, nur auf verſchiedene Art ausgedrükt; will man's alſo gleichſam in einer ſucceſſiven Beziehung auf einander betrachten, ſo kann man immer ſagen, wo das erſte nicht iſt, da iſt auch das andere und dritte nicht, und wo jenes ſich findet, da iſt auch dieſes; nur muß man nie vergeſſen, daß am Ende doch alles auf unſerm concreten Bewußtſeyn beruht, und daß man mehr nicht daraus herleiten darf, als was die Beſchaffenheit und Natur dieſes Bewußtſeyns

seyns gestattet. Die weitere Anwendung hievon wird sich erst später machen lassen.

§. 15.

Folgerung.

pag. 56—58.

Reine Vernunft ist also für sich allein practisch, und gibt dem Menschen ein Gesez, (das Sittengesez) das eben deßwegen als Gesez der reinen Vernunft für alle vernünftige Wesen, für das Unendliche wie für die Endliche gehört, für diese wegen ihrem pathologisch-afficirten Willen als imperativ, für jenes um seiner Heiligkeit willen als Gesez.

Anm. Wir sollen durchaus und absolute vernünftig handeln, wir wollen also in so fern der Vernunft gemäß, oder das, was an sich vernünftig ist, mithin bestimmt Vernunft als Vernunft unsern Willen, und dieses vernünftige Wollen, das wir Moralität nennen, muß solches das Wollen aller vernünftigen Wesen seyn, folglich ist das Sittengesez ein Gesez für endliche und unendliche Vernunft, nur mit dem Unterschied, daß bey jener nicht eben so wie bey dieser das Sollen und das wirkliche Wollen nothwendiger Weise eins ist.

§. 16.

Lehrſaz IV.

pag. 58—71.

Autonomie des Willens (d. h. Unabhängigkeit von allem Materialen, und eigene Geſezgebung, oder Beſtimmung durch bloſſe reine Vernunftform) begründet allein alle Moral-Geſetze und die ihnen gemäße Pflichten. Heteronomie hingegen (d. h. Beſtimmung durch die Materie des Geſetzes) gibt nicht nur keine moraliſche Verbindlichkeit, ſondern iſt der ächten ſittlichen Geſinnung vielmehr entgegen.

Anm. Wir haben hier ungemein vieles in einen einigen kurzen Paragraph zuſammengefaßt, aber gewiß ohne einen weſentlichen Verluſt, denn wenn wir uns der bisherigen Erklärungen erinnern, uns erinnern, was das alles ſagen will: „Materie des Geſetzes, und geſezgebende Form, oder reine Vernunftform, Sittlichkeit „und Moralgeſez;“ ſo iſts klar, daß wir nicht nur dieſes, ſondern auch das vorhergehende noch viel kürzer ſo ausdrücken könnten: Nur was Vernunft als Vernunft will, iſt rein-vernünftig, ſittlich-gut, und nur was rein-vernünftig, ſittlich-gut iſt, das kann und muß Vernunft als Vernunft, mithin alle Vernunft wollen. Alles andere hingegen iſt nicht mehr an ſich- und abſolute-vernünftig, und kann und muß alſo auch nicht von der Vernunft als reinen Vernunft gewollt werden. Ob

uns

uns nun aber dieſe Zergliederung der Vorſtellung eines vernünftigen Willens (denn dieß iſt alles bisherige) auch in dem Fall, daß wir einen ſolchen Willen irgendwo wirklich finden, in der theoretiſchen oder practiſchen Erkenntniß weiter bringen wird, als wir bisher waren, dieß muß ſich nun erſt im Nachfolgenden zeigen.

I.

Deduction der Grundſätze der reinen practiſchen Vernunft.

pag. 72 — 77.

§. 17.

Aus dem Bisherigen ergibt ſich ein merkwürdiger Contraſt zwiſchen dem analytiſchen Theil dieſer, und dem analytiſchen Theil der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft. In der leztern wurde der reinen Vernunft alles Poſitive einer Erkenntniß über Erfahrung hinaus von Dingen an ſich abgeſprochen, und ſie konnte bloß den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit und Nothwendigkeit dergleichen zu denken, in Sicherheit ſezen; hingegen hier gibt das Moralgeſez als reines Vernunft-Factum zwar nicht Ausſicht, aber doch eine Anzeige auf eine reine Verſtandes-Welt, und beſtimmt ſie poſitiv, durch Erkenntniß dieſes Geſetzes.

§. 18.

Das Moralgeſez nehmlich, als Geſez der Autonomie der reinen practiſchen Vernunft ſoll der Sinnen-

Welt als ſinnlicher Natur die Form einer Verſtandes-Welt einer überſinnlichen Natur verſchaffen; durch unſern Willen ſoll zugleich eine Naturordnung entſpringen, indem unſere Maximen unterworfen ſind jenem Geſez, ſo daß der Wille Urſache von den Objecten ſeyn ſoll, und die Cauſſalität deſſelben ihren Beſtimmungsgrund lediglich im reinen Vernunft-Vermögen hat, welches dann die Idee einer überſinnlichen Natur iſt, der wir in practiſcher Beziehung objective Realität geben, weil wir ſie als Object unſeres Willens, als reine Vernunft-Weſen anſehen.

Anm. 1. Sollte wohl dieſer Contraſt, den hier unſer Philoſoph aufdekt, ſo gar merkwürdig ſeyn, oder einer ſo künſtlichen Erklärung bedürfen, daß reine Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche keine, und hingegen im practiſchen wahre objective Realität hat, daß ſie als Gegenſtand der Speculation ganz und gar undarſtellbar, und hingegen als Gegenſtand des Wollens gar wohl darſtellbar iſt? Ich denke, die Sache iſt ſehr natürlich. Wann nehmlich von Realiſirung der reinen Vernunft und ihrer Ideen im theoretiſchen die Rede iſt, ſo lautet die Aufgabe in unſerer gewöhnlichen Sprache eigentlich ſo: — es ſoll etwas, was doch keine Vorſtellung, kein bloß vorgeſtelltes Ding, ſondern ein abſolutes Ding an ſich iſt, von uns wirklich vorgeſtellt, und und zwar als ein abſolutes Ding an ſich vorgeſtellt wer-

den;

den; das iſt nun aber freylich unmöglich, denn, indem es von uns wirklich vorgeſtellt wird, ſo iſt es ja kein abſolutes Ding mehr, ſondern bloß ein Ding in der Vorſtellung. Iſt hingegen von Realiſirung der reinen Vernunft im Practiſchen die Rede, ſo heißt die Aufgabe ſo: es ſoll etwas an ſich und abſolute gewollt, und zwar als etwas an ſich- und abſolute-Begehrbares gewollt werden; müßte nun das an ſich Begehrbare, in ſo fern es als ſolches gewollt werden ſolle, eben ſo wie das an ſich Erkennbare, auſſer allem unſerm Vorſtellen liegen, und in eben dem Verſtande ein Ding an ſich ſeyn, wie jenes, dann wäre freylich der Contraſt unbegreiflich, daß das Abſolute und Unbedingte dort gar keine, und hier wahre objective Realität haben ſollte; denn in ſo fern das an ſich Begehrbare gewollt würde, ſo müßte es doch auf irgend eine Art in unſere Vorſtellung kommen, und in ſo fern es etwas an ſich Begehrbares wäre, ſo könnte es von uns nicht vorgeſtellt werden, es könnte auch als ſolches ſchlechterdings nicht gewollt werden, und doch iſt ein wirkliches Geſez vorhanden, nach welchem es von uns gewollt werden muß — Vermög dieſes Factums alſo hätte es als etwas, das an ſich gewollt würde, und alſo auch ein abſolutes Ding an ſich ſeyn müßte, objective Realität, und hätte ſie doch nicht, in ſo fern es wirklich gewollt würde, und alſo erſt in unſere Vorſtellung kommen müßte. Wie ſollten wir nun dieſen Contraſt, oder vielmehr dieſen Wiederſpruch auflöſen? Al-

lein man beweißt es auf der Stelle, daß das an ſich Begehrbare, in ſo fern es gewollt wird, ganz und gar nicht eben ſo, wie das an ſich Erkennbare, auſſer allem unſerm Vorſtellen liegen, ganz und gar nicht in eben der Bedeutung, wie jenes, ein abſolutes Ding an ſich ſeyn muß. Dort darf das Abſolute ſchlechterdings nicht bloß die Idee eines Dings an ſich ſeyn oder bleiben, ſondern es muß ſtets ein wirkliches wahres Ding an ſich ſeyn, und ſoll doch vorgeſtellt, d. h. ein Ding bloß in der Vorſtellung werden. Dieß iſt unmöglich, weil es an ſich ganz und gar widerſprechend iſt; hingegen hier kann und darf es bloß die Idee eines Dings an ſich ſeyn, und kann dennoch den Willen beſtimmen, dennoch gewollt, und alſo ein Ding in unſerm Willen werden, der aber ſelbſt nur Vorſtellung iſt. Dieß iſt freylich gar wohl möglich, weil am Ende alles doch nur Vorſtellung, obgleich Vorſtellung von verſchiedener Art, iſt und bleibt — aber was iſt jezt Wunderbares hieran? Der ganze Contraſt heißt nun bloß ſo viel: die Idee von einem Ding an ſich kann wohl gedacht werden, und als Gedanke den Willen beſtimmen, aber dieſe Idee kann nie in einer wirklichen Erkenntniß auſſer dem bloſſen Denken ſo dargeſtellt werden, daß das, was dieſe Idee ausſagt, nehmlich das Ding an ſich, wirklich da wäre, denn durch jede Darſtellung hört es auf ein Ding an ſich zu ſeyn, und wird bloß ein dargeſtelltes Ding.

Anm. 2. Als vernünftige Weſen ſind wir dem Moral-Geſez unterworfen, dieſes Moral-Geſez gebiethet uns zu wollen, und zu handeln, als rein-vernünftige Weſen; ein ſolches Wollen iſt transſcendentale Freyheit, dieſe aber geht über die Sinnenwelt hinaus, und ſezt uns in eine reine Verſtandeswelt; mithin müſſen wir uns, in ſo fern wir Vernunft haben, anſehen als wirklich zu einer überſinnlichen Natur gehörig, und in ſo fern das Moral-Geſez unſerm Willen gebietet, alſo ein Object deſſelben iſt, in ſo fern hat auch die Exiſtenz einer überſinnlichen Natur objective Realität. Alles ganz wahr und richtig; aber kommen wir denn dadurch weiter, als in der Speculation, kommen wir jemals zu derjenigen objectiven Realität, um die es uns eigentlich zu thun iſt? Wir ſind uns der Vernunft bewußt, das heißt doch nichts anders, als wir nehmen bey uns Ideen wahr von Dingen an ſich, und beziehen darauf das Bewußtſeyn unſerer ſelbſt, und deſſen, was nicht wir ſind, was auſſer uns iſt; wir ſind einem Moral-Geſez unterworfen, heißt gleichfalls nichts anders, als, wir beziehen in unſerm Bewußtſeyn auf jene Ideen auch unſer Wollen, oder wir nehmen wahr bey uns Ideen von etwas, das an ſich begehrbar, vernünftig, ſittlich-gut iſt, und nehmen wahr, daß dieſe Ideen unſern Willen beſtimmen. Zergliedern wir nun dieſe Ideen, ſo enthalten ſie in ſich die Idee einer überſinnlichen abſoluten Exiſtenz; allein dieſe Exiſtenz kann doch keine andere Wahrheit

und

und Realität für uns haben, als das Factum hat, welches sie in sich begreift; dieß Factum aber hat bloß die Gewißheit, daß das, was wir wahrnehmen, bey uns in unserer Vorstellung so ist — Ob nun aber unsere Vorstellung uns täuscht oder nicht, ob ihr etwas an sich oder nichts entspricht, ob also ausser all unserm Vorstellen, mithin auch ausser unserm Wollen, das selbst wieder nur Vorstellung ist, etwas an sich und absolute da ist, das bleibt hier eben so wohl, wie im theoretischen Felde, unentschieden, und wir kommen bloß zu einem Daseyn, zu einer Objectivität im Willen, die aber, wenn wir auf die Begriffe und nicht bloß auf die Ausdrücke sehen, das ganz und gar nicht ist, was reine Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch gern leisten möchte, und doch nicht leisten kann, nehmlich weder eine absolute Objectivität an sich, noch diejenige sinnliche Realität, die der reinen Vernunft im theoretischen abgesprochen wird. Nun bleibt zwar, wie es scheint, unserm Philosophen hier noch das Verdienst übrig, ein völlig-reines Princip der Sittlichkeit aufgestellt zu haben, ob aber nicht auch gegen diesen Ruhm einige Einwendungen zu machen seyn möchten, dieß wird sich in der folgenden Anmerkung zeigen.

Anm. 3. Handle stets so, daß deine Maxime immer auch als Princip einer allgemeinen Gesezgebung gelte, oder daß bloß die Form deiner practischen Grundsätze, wornach sie zu einer allgemeinen Gesezgebung taugen,

gen, und nicht die Materie derſelben deinen Willen beſtimme — — ohne Zweifel iſt nur bey dieſem Grundſaz die reine Vernunft durch ſich ſelber practiſch — nur darauf gründet ſich die Autonomie des Willens, und mit ihr wahre ächte Sittlichkeit; hingegen durch alle materiale Grundſätze geht die Herrſchaft der reinen Vernunft, und mit ihr wahre Sittlichkeit verlohren — Wenn alſo Kaunt erſt dieſe Entdeckung gemacht, oder doch erſt in ein klares Licht geſtellt hat, ſo hat er ſich immer kein geringes Verdienſt um die Moralität erworben, ich zweifle aber ſehr, ob er auch hier uns etwas mehr als neue Wörter, eine neuklingende Formel gegeben hat. Wir wiſſen jezt, daß jener oberſte Grundſaz der reinen practiſchen Vernunft, in einem gewöhnlichern Dialect ausgedrükt, nichts anders ſagen will, als dieſes: handle ſtets ſo, wie es der Vernunft an ſich gemäß iſt, nichts als die reine abſolute Vernunftmäßigkeit an ſich darf deinen Willen beſtimmen, wenn dein Wollen durchaus- und rein-vernünftig ſeyn ſoll; und dieß ſollte bisher irgend jemand nicht gewußt, oder gar beſtritten haben? Ich glaube vielmehr, daß alle vernünftige Philoſophen, die nur jemals über Sittlichkeit und Vernunft gedacht oder geſchrieben haben, dieſen Grundſaz als ein ganz identiſches Geſez ſo ſicher vorausſezten, daß ſie es nicht der Mühe werth, oder für nothwendig hielten, ihn auch nur zu berühren; — vielmehr gieng ihre Abſicht, wenn ſie einen allgemeinen Grundſaz der Moralität

lität aufzuſtellen ſuchten, eigentlich nur dahin, gleichſam ein Criterium zu finden, wornach man in jedem einzelnen Falle im Stande wäre zu beurtheilen, was wirklich und in concreto der Vernunft an ſich und abſolute gemäß ſeyn möchte oder nicht. Nur dieſes ſollte durch alle die von unſern Philoſophen ſo ſcharf gerügte Principien der Sittlichkeit geleiſtet werden, nun will ich es hier nicht unterſuchen, ob es dadurch wirklich geleiſtet worden ſeye oder nicht; vielleicht kann uns weder ein moraliſches Gefühl, noch der Grundſaz der Vollkommenheit, noch ein anderes bisher angenommenes ſubjectives oder objectives Princip ſicher genug leiten, aber ich ſehe auch nicht, wodurch uns die Kritik bisher in den Stand geſezt hätte, auf jeden Fall mit Zuverläßigkeit zu erkennen, was der Vernunft an ſich gemäß ſeye; denn daß das rein-vernünftig ſeye, was die bloſſe Form der Vernunft hat, oder zu einer allgemeinen Geſezgebung taugt, dieß iſt freylich ganz klar, aber auch als ein bloſſes Idem per idem zu dem genannten Zwek unbrauchbar. Doch vielleicht lehrt uns dieſes erſt die Folge; wenn wir es alſo in Zukunft noch finden, ſo wollen wirs mit Dank erkennen, und als ein nicht geringes Verdienſt rühmen; hingegen glauben wir der Ehre anderer Philoſophen das gleichfalls ſchuldig zu ſeyn, daß wir ſie von dem Vorwurf befreyen, als ob ſie wahre Sittlichkeit anderswoher, als aus reiner abſoluter Vernunftmäßigkeit hätten wollen entſpringen laſſen.

laſſen. Wenn ſie alſo z. E. ein moraliſches Gefühl in uns, oder den Begriff der Vollkommenheit als höchſtes Princip der Moralität aufſtellten, ſo dachten ſie ſicher nicht daran, daß etwas anders, als das Vernunftmäſſige ſelbſt den Willen beſtimmen dürfte, ſondern nur das wollten ſie damit ſagen, daß durch jenes Gefühl, oder durch dieſen Begriff das Vernunftmäßige in jedem Fall zuverläßig erkannt werden könne, und ſo war ihnen dann dieſer allgemeine Grundſaz der Moralität nicht ſo wohl oberſtes Beſtimmungs- als Erkenntniß-Princip im Practiſchen, der Wille ſollte dadurch ſein Object, das ihn allein beſtimmen dürfte, gleichſam nur finden, aber nicht dadurch ſelber beſtimmt werden.

---

pag. 77, 78.

§. 19.

Es ſind demnach zwey ganz verſchiedene Aufgaben, 1) wie reine Vernunft a priori Objecte erkennt; 2) wie ſie unmittelbar ein Beſtimmungsgrund des Willens, der Cauſſalität des vernünftigen Weſens in Anſehung der Wirklichkeit der Objecte ſeyn kann.

§. 20.

Die erſte dieſer Aufgaben fordert Erklärung, wie Anſchauungen a priori mögliche ſeyn, und ſchränkt, da dieſe insgeſamt ſinnlich ſind, alle ſpeculative Erkenntniß auf mögliche Erfahrung ein.

§. 21.

Die zweyte fordert keine Erklärung der Möglichkeit der Objecte des Begehrungs-Vermögens, sondern nur, ob Vernunft den Willen bestimme bloß durch empirische Vorstellungen, oder auch durch reine Vernunft.

§. 22.

Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unsern freyen Willen seyn kann, bedarf keiner Anschauung, denn es kommt hier nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens, nicht auf den Erfolg an.

Anm. Der Unterschied dieser zwey Aufgaben ist zwar ganz richtig, aber alles, was wir dadurch lernen, ist wiederum eben so identisch, wie das, was wir in der Kritik der reinen speculativen Vernunft lernten. Wenn vom Wissen oder Erkennen die Rede ist, so müßte reine Vernunft, um Objectivität zu haben, sich durch Anschauung darstellen lassen; da aber diese bey uns jederzeit sinnlich ist, so kann sie das, was vor die Vernunft allein und unmittelbar gehört, schlechterdings nicht darstellen; das heißt, wenn das Ding an sich, das absolute, als solches erkannt werden sollte, so müßte es von uns nicht bloß gedacht werden, sondern auch ausser diesem Denken wirklich und in der That da seyn, wie soll es aber da seyn, für uns da seyn, wie sollen wir wissen und sagen können, daß es da ist, als wenn wirs

uns

uns bewußt werden, daß es wirklich da iſt, und wie iſt dieſes Bewußtſeyn anders möglich, als durch unſer Vorſtellen, dadurch aber wird, und iſt es jederzeit ein vorgeſtelltes Ding oder ein Sinnending, aber kein Ding an ſich, nicht das abſolute ſelbſt, oder ein Vernunftding; nennt man nun dieſes objective Realität, ſo iſt es gar kein Zweifel, daß reine Vernunft keine Objecte erkennt, oder im theoretiſchen Gebrauche keine objective Realität hat, denn dieſer Saz iſt am Ende nichts anders als die Behauptung, daß ohne unſer Vorſtellen wir nichts erkennen, was aber von uns vorgeſtellt wird, das iſt als ſolches bloß etwas Vorgeſtelltes, und ohne dieſes Vorſtellen nichts. Iſt hingegen von der Beſtimmung des Willens, vom Wollen und ſeiner Cauſalität die Rede, ſo iſt es eben ſo natürlich, daß, wenn das Wollen wirklich vernünftig iſt, und in ſo fern es vernünftig iſt, es allein durch reine Vernunft beſtimmt werden muß und beſtimmt wird — d. h. wenn wir wirklich vernünftig wollen, ſo müſſen wir, was wir wollen, nur deßwegen wollen, weil es vernünftig iſt. Hierzu iſt nun aber gar nicht nöthig, daß wir das, was abſolutes gut und begehrbar iſt, oder was durch reine bloſſe Vernunft gewollt wird, erſt auſſer unſerm Denken als ein wirkliches Ding uns darſtellen, denn dieß wäre immerhin widerſprechend und alſo unmöglich; wenn es auch nur gedacht wird, und als abſolute begehrbar gedacht wird, ſo kann es ſchon gewollt werden, und wird auch

eo ipso gewollt, eben dadurch, daß es als absolute begehrbar gedacht wird, wenn es gleich auſſer dieſem Denken und Wollen ganz und gar nicht dargeſtellt, als ein wirkliches Ding an ſich dargeſtellt wird. Es fragt ſich alſo nur, ob ein ſolches vernünftiges Wollen wirklich da iſt, ob etwas wirklich als abſolute begehrbar gedacht und alſo auch gewollt wird. Dieſe Frage wird beantwortet durch das Moral-Geſez, das uns als vernünftigen Weſen ſchlechterdings gebietet; folglich iſt nun auch erwieſen, daß das Abſolute wirklich gewollt wird, wenn es gleich niemalen auſſer dieſem Wollen und Denken wirklich da iſt. Nennt man nun dieſes auch wieder eine objective Realität, oder eine objective Realität in practiſcher Bedeutung, d. h. bloß im Wollen und für das Wollen, ſo hat freylich reine Vernunft im Practiſchen, was ſie im Theoretiſchen nicht hat, nehmlich Objectivität — — aber was ſoll uns dieſes? So lang wir bloß bey dem Ausdruk Objectivität ſtehen bleiben, ſo glauben wir etwas gewonnen zu haben, aber dieſer Gewinn iſt bloſſer Schein, ſo bald wir auf die Begriffe ſehen; denn da iſt objective Realität im Practiſchen ganz und gar nicht das, was uns den Mangel der Objectivität im Theoretiſchen erſetzen kann. Soll nehmlich der Mangel der objectiven Realität im Theoretiſchen weiter gar nichts ſagen, als daß das Abſolute hier nicht verſinnlicht werden könne, nun ſo wollen wirs gelten laſſen daß dieſes im Practiſchen wenigſtens einigermaſſen mög-

lich

lich ist, und wirklich geschieht, wiewohl auf eine ganz andere Art, als es dort geschehen sollte, und doch nicht geschehen kann; denn dort soll es durch sinnliches Erkennen realisirt werden, und kann doch nicht, hier hingegen wird es durch sinnliches Wollen bloß realisirt; doch vielleicht muß dieses dennoch ein grosser Gewinn heissen, denn es ist doch immer eine Art von sinnlicher Realität. Soll hingegen der Mangel der Objectivität im Theoretischen so viel gelten, daß wir das Ding an sich als wirklich vorhanden ganz und gar nicht mehr mit Grund voraussetzen dürfen, und daran ist uns allein gelegen; nun so sehe ich nicht ein, wie uns die Objectivität im Practischen dazu berechtigen kann, denn diese Objectivität ist ja ganz und gar nicht jene, folglich bleibt der obige Mangel immer unverbessert, und mithin auch das, was daraus folgt. Wir müßten alsdann so schliessen: weil das Absolute, als solches, oder das Ding an sich, als Ding an sich, ewig nicht von uns wirklich ausser unserm blossen Denken vorgestellt werden kann, so können wir auch mit Recht nie sagen, daß es wirklich und an sich da ist — Weil es aber als Ding an sich gewollt werden kann, und gewollt wird ausser unserm blossen Denken, so können und müssen wir nun sagen, daß es wirklich und an sich da ist. Nun wissen wir noch aus den Untersuchungen über die Kritik der speculativen Vernunft, daß der erstere Schluß ganz falsch ist; wäre er aber richtig, so müßte wenigstens der zweyte falsch seyn;

denn woher ſollte es folgen, daß, weil das Ding an ſich gewollt werden könne, und wirklich gewollt werde, es auch wirklich und an ſich da ſeyn müſſe auſſer unſerm Denken oder Vorſtellen — freylich wohl in unſerm Wollen, aber dieſes iſt ja ſelbſt nur unſere Vorſtellung, mithin iſt es doch immer nur in unſerm Vorſtellen da, und alſo eben deßwegen kein Ding an ſich. Sollen wir alſo durch die objective Realität, die wir der Vernunft im Practiſchen vindiciren, dahin kommen, daß wir das Ding an ſich nicht nur einigermaſſen verſinnlichen, ſondern daß wir mit Grund und Recht urtheilen, es ſey auſſer allem unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen an ſich ſelbſt da, ſo bleibt hierzu kein anderer Weg übrig als dieſer: wir müſſen ſchlieſſen, weil unſer vernünftiges Wollen ohne einen abſoluten Realgrund eine bloſſe Illuſion wäre, ſo dürfen und müſſen wir einen ſolchen Realgrund ſchlechterdings annehmen; dürfen wir aber im Practiſchen ſo ſchlieſſen, ſo ſehe ich gar nicht ein, was dieſen Schluß im Theoretiſchen ungültig machen könnnte, und ſo kommen wir denn, wenn wir die Wahrheit ehrlich ſagen wollen, in dem einen Felde gerade ſo weit, als in dem andern.

---

pag. 78 — 87.

§. 23.

Die Kritik fängt alſo hier mit Recht von reinen practiſchen Geſetzen und ihrer Wirklichkeit an, und legt ihnen

nen ſtatt der Anſchauung den Begriff der Freyheit zum Grund, deſſen Möglichkeit aber nicht weiter zu erklären iſt.

§. 24.

Das iſt nun geſchehen, und die Expoſition des oberſten Grundſatzes der practiſchen Vernunft dargelegt; hingegen kömmt man mit der Deduction deſſelben nicht ſo gut fort, wie bey den Grundſätzen des reinen theoretiſchen Verſtandes.

§. 25.

Bey dieſen war Möglichkeit der Erfahrung ihre Legitimation, aber nicht ſo bey der Deduction des Moral-Geſetzes.

§. 26.

Dieſes betrift ein Erkenntniß, ſo fern es der Grund von der Exiſtenz der Gegenſtände ſelber werden kann, alſo ein Grund-Vermögen; und zwar ein Grund-Vermögen, das von Erfahrungs-Principien unabhängig iſt. Es iſt uns auch als ein Factum der reinen Vernunft a priori gegeben, und apodictiſch gewiß, wenn gleich in der Erfahrung kein Beyſpiel der Befolgung da iſt. Es iſt alſo keine Deduction ſeiner objectiven Realität durch theoretiſch-ſpeculative oder empiriſch-unterſtüzte Vernunft möglich, ſteht aber dennoch für ſich feſt.

§. 27.

Dafür wird es ſelbſt Princip der Deduction eines ganz unerforſchlichen Vermögens, der transſcendent. Freyheit.

§. 28.

Dieſes Vermögen muß zwar ſpeculative Vernunft als möglich annehmen, kann es aber nicht einmal ſeiner Möglichkeit nach realiſiren. Hingegen das Moral-Geſez ergänzt dieſes Bedürfniß, und beweißt ſo gar die Wirklichkeit jenes Vermögens an Weſen, die dieß Geſez als verbindend für ſich erkennen; verſchaft ihm alſo zwar nur practiſche aber doch wahre objective Realität, und ſich ſelbſt, das keiner Rechtfertigung bedarf, eine Art von Creditiv.

§. 29.

Dadurch erlangt nun zwar ſpeculative Vernunft nichts in Anſehung der Einſicht, denn der Begriff der Urſache wird nicht gebraucht, um Gegenſtände zu erkennen, ſondern die Cauſſalität in Anſehung derſelben überhaupt zu beſtimmen; hingegen gewinnt ſie in Anſehung der Sicherung ihres problematiſchen Begriffs der Freyheit, dem hier unbezweifelt-objective obgleich nur practiſche Realität verſchaft wird.

Anm. Die nächſt-vorhergehende Bemerkungen werfen auch über dieſe Paragraphen das gehörige Licht, wir beziehen uns alſo darauf, und faſſen uns ſo kurz als möglich. Noch immer wird theoretiſche und practiſche Vernunft in einen auffallenden Gegenſaz gegen einander geſtellt, und was jene nicht leiſten kann, das wird dieſer tribuirt. „Der oberſte Grundſaz der reinen practi-

„ſchen Vernunft iſt nun völlig dargelegt, und ſeine „Wirklichkeit durch ein Factum a priori auſſer Zweifel „geſezt, er ſteht alſo für ſich feſt, obgleich, da er völ„lig a priori iſt und über alle mögliche Erfahrung hin„ausgeht, keine Deduction deſſelben möglich iſt. Hin„gegen dient er doch zur Deduction eines für ſpecula„tive Vernunft ganz unerforſchlichen Vermögens, der „transſcedentalen Freyheit, indem das Moral-Geſez „in uns ſogar die Wirklichkeit dieſes Vermögens dar„thut, und alſo einem Begriff, den ſpeculative Vernunft „zwar bedarf, aber nicht realiſiren kann, auf eine ganz „unbezweifelte Art wahre Objectivität verſchaft.“ Das lautet nun alles ganz vortreflich, und reizt unſere Aufmerkſamkeit ungemein — wir ſollen ja auf einmal wieder bekommen, was uns die Kritik des theoretiſchen Vernunftgebrauchs genommen hat, warum ſollten wir mit unſerm Philoſophen nicht zufrieden ſeyn? Nur dieß eine iſt zu bedauren, daß der Gewinn, wie wir oben ſchon geſehen haben, bloß in Wörtern beſteht — wenn wir nehmlich ſchon damit zufrieden ſind, daß wir nur etwas von einer objectiven Realität hören, die der reinen Vernunft in irgend einer Bedeutung zukommen ſoll, dieſe Bedeutung mag beſchaffen ſeyn wie ſie will, nun ſo haben wir freylich, was wir wollen; allein ich zweifle, ob wir damit zufrieden ſeyn können — nicht bloß wahre, unbezweifelt-wahre objective Realität verlangen wir, ſondern Objectivität in der Bedeutung, wie

ſie ſpeculative Vernunft fordert, aber nicht leiſten kann; nun ſagt hier Kant ſelber im lezten Paragraph, daß ſpeculative Vernunft an Einſicht nichts gewinne, daß dieß zwar wahre, aber doch nur practiſche Realität ſeye, wie kann er denn behaupten, daß dadurch das Bedürfniß der ſpeculativen Vernunft ergänzt werde? — Was hilft uns eine objective Realität, wenn es nicht die iſt, die wir wünſchen oder verlangen? Freylich hat das Moral-Geſez in uns ſeine vollkommene Richtigkeit, und mit demſelben und durch daſſelbe iſt der Begriff der Freyheit völlig geſichert und practiſch realiſirt, aber wiſſen wir nun deßwegen, daß wir wirklich freye Weſen, Dinge an ſich, Glieder einer intelligiblen Welt ſind? Dieſes Wiſſen hebt ja unſer Philoſoph ſelber auf, was iſt alſo jene practiſche Objectivität? Auf der Welt nichts anders, als: daß Vernunft den Willen beſtimmt, und alſo das Abſolute ein Object des vernünftigen Wollens iſt. Dieſes hat oder erlangt Realität durch das Moral-Geſez in uns; das heißt, in ſo fern das Moral-Geſez Wirklichkeit bey uns hat, in ſo fern es uns wirklich gebietet, oder in ſo fern wir wirklich vernünftig pur-vernünftig wollen ſollen, in ſo fern beſtimmt die Vernunft wirklich den Willen, das Abſolute iſt wirklich ein Object unſers Wollens — allein was ſoll uns dieſes ewige idem per idem? Wäre die Wirklichkeit des Moral-Geſetzes in uns eine abſolute poſitive Wirklichkeit, dann hätten wir, was wir wollten, wir hätten den Schritt

in

in eine intelligible Welt gethan; da aber jene Wirklichkeit bloß eine Wirklichkeit in unſerm Bewußtſeyn, in unſerm Denken und Vorſtellen iſt, ſo iſt auch die Wirklichkeit der reinen practiſchen Vernunft und mit ihr die Wirklichkeit der Freyheit nicht mehr, und kann nicht mehr ſeyn. Das Abſolute iſt ein Object unſers wirklichen Wollens, aber nur als Idee, als Gedanke, nicht als wirkliches Ding an ſich, und wir ſind freye Weſen, aber nur in unſerer Vorſtellung, nicht abſolute und an ſich. Bleiben wir aber auch hier immer nur innerhalb unſeres eigenen Vorſtellens, ſo haben wir durch practiſche objective Realität zwar ein Wort, aber nicht die Sache ſelber, die wir wünſchen, und die uns die Kritik der ſpeculativen Vernunft abſpricht. Das Abſolute, oder die intelligible Welt wird nun zwar realiſirt durch unſer vernünftiges Wollen, ſo daß dieſes wirklich dadurch beſtimmt wird, aber da all unſer Wollen nur unſer Wollen, mithin ſelbſt nur Vorſtellung iſt, ſo darf auch das Abſolute oder die intelligible Welt, in ſo fern das Wollen dadurch beſtimmt wird, gleichfalls nur Vorſtellung ſeyn, und es folgt noch keineswegs, wenigſtens nach den Grundſätzen der Kritik, daß es auſſer allem unſerm Denken, Vorſtellen und Wollen an ſich etwas iſt; ſo lang wir aber zu dieſem Schluß noch nicht berechtigt ſind, ſo haben wir auch das nicht, was die Kritik der ſpeculativen Vernunft verweigert, nemlich wahre abſolute Objectivität für eine intelligible Welt.

II.

Befugniß der reinen Vernunft im practiſchen Gebrauch, zu einer Erweiterung, die ihr in der Speculation nicht möglich iſt.

pag. 87—100.

§. 30.

Durch die Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft wurde den Categorien objective Realität in Anſehung der Gegenſtände möglicher Erfahrung vindicirt, und dadurch Hume's Scepticiſmus, der durch ſeinen Empiriſmus eingeführt werden mußte, und, wenn Gegenſtände der Erfahrung als Dinge an ſich genommen würden, in der That auch gültig wäre, völlig aufgehoben.

§. 31.

Da wurde den Categorien ihr Siz im reinen Verſtande angewieſen, und ſie als wahre mögliche Begriffe von Objecten überhaupt beſtätigt, die nun auch von Noumenen gebraucht werden konnten, zwar nicht, um dadurch eine Erkenntniß zu bewirken, weil hier die Bedingung der Anwendung auf Gegenſtände, nehmlich die Anſchauung fehlt, aber doch immer noch zu irgend einem andern vielleicht practiſchen Behuf, welches nicht ſeyn würde, wenn nach Hume z. E. der Begriff der Cauſſalität ganz unmöglich wäre.

§. 32.

Dieſe in einer andern als theoretiſchen, in practiſcher Abſicht mögliche Anwendung der Categorien auf

Dinge

Dinge an ſich wird realiſirt durch das Moral-Geſez, denn dieſes als ein Factum a priori, als eine obgleich nicht empiriſche, doch unvermeidliche Willens-Beſtimmung, enthält den Begriff der Cauſſalität mit Freyheit, und gibt alſo dem Begriff Cauſſa Noumenon, der zwar theoretiſch-leer, aber doch immer möglich iſt, reelle Bedeutung, in practiſcher Beziehung, indem er zwar keine correſpondirende Anſchauung, aber doch wirkliche Anwendung hat, die ſich in concreto in Geſinnungen oder Maximen darſtellen läßt, welches zu ſeiner Berechtigung ſelbſt in Abſicht auf Noumenen hinreichend iſt.

§. 33.

Dieſe hiemit eingeleitete objective Realität der einen Categorie im Felde des Ueberſinnlichen gibt nun auch den übrigen, in ſo fern ſie mit dem Moral-Geſez in nothwendiger Verbindung ſtehen, eben dieſelbe objective, aber immer nur practiſch-anwendbare Realität, ſo daß doch hernach reine theoretiſche Vernunft nie dadurch berechtigt wird, ins Ueberſinnliche hineinzuſchwärmen.

Anm. Da zeigt uns nun unſer Philoſoph den wichtigen Zuſammenhang zwiſchen der Kritik der ſpeculativen und der practiſchen Vernunft, und die groſſen Dienſte, die jene dieſer leiſtet. Wir wollen alſo vor allen Dingen den Innhalt dieſes ganzen Abſchnitts noch einmal kurz wiederholen, und ſo viel möglich in eine ſolche Verbindung ſtellen, daß dadurch der Sinn des Verfaſſers

deſto

deſto leichter erkannt und beurtheilt werden kann. „Es iſt nehmlich darum zu thun, daß wir auf irgend eine zuverläßige Art den Schritt in eine intelligible Welt hinüber machen, und uns von Dingen an ſich, als wirklichen Objecten zu unſerer Beruhigung verſichern. Wir müſſen alſo den Categorien, als Begriffen, wodurch wir allein Objecte zu denken im Stande ſind, auch alsdann noch, wenn wir ſie auf Dinge an ſich anwenden, objective Realität zu verſchaffen ſuchen. In theoretiſcher Abſicht, oder durch anſchauliche Darſtellung im Erkenntnißvermögen iſt nun freylich dieſes unmöglich, denn da erfordern ſie, wenn ſie objective Bedeutung erlangen, wenn ſie realiſirt werden ſollen, Anſchauung oder Darſtellung auſſer dem bloſſen Denken, und da dieſe bey uns jederzeit ſinnlich iſt, ſo ſind uns auch immer nur Sinnendinge und keine Dinge an ſich durch jene Begriffe möglich. Dieſes beweißt die Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft, und hebt nun zwar dadurch alle Möglichkeit einer theoretiſchen Erkenntniß von Dingen an ſich gänzlich auf, hingegen bahnt ſie uns doch auch zugleich wieder den Weg ins Ueberſinnliche von einer andern Seite. Indem ſie nehmlich darthut, daß nur Sinnendinge, nur Gegenſtände einer möglichen Erfahrung durch die Categorien möglich, durch ſie aber auch allein möglich ſind, ſo iſt nun zugleich auch ganz klar, daß dieſe Begriffe nicht erſt aus Erfahrung entſprungen ſeyn können, ſondern völlig a priori ſeyn müſſen, und im reinen

Verſtan-

Verſtande ihren Siz haben, und alſo zum Denken eines Objects überhaupt gehören. Wenn ſie alſo gleich über Erfahrung hinaus, und alſo von Dingen an ſich, keine Erkenntniß geben, ſo ſind es doch mögliche und wahre Begriffe von Objecten überhaupt, und können als ſolche auch von Dingen an ſich zu einer andern Abſicht gebraucht werden. Es fragt ſich alſo jezt nur noch, ob ein ſolcher anderwärtiger Gebrauch derſelben wirklich ſtatt findet, oder ob eine in einer andern Rükſicht und Bedeutung gemachte Anwendung jener Begriffe auf Dinge an ſich irgendwo in der Wirklichkeit vorkommt. Dieſe Frage iſt bereits zu unſerer völligen Beruhigung beantwortet. Das Moral-Geſez iſt ein unläugbares Factum, dadurch aber werden die Categorien von Dingen an ſich zwar nicht zur Bewirkung einer Erkenntniß derſelben, aber doch in Beziehung auf das Begehrungs-Vermögen zur Beſtimmung des Willens gebraucht, und ſo wird ihnen in dieſer Anwendung zwar nicht durch Anſchauung, aber doch durch wirkliche Geſinnungen und Maximen eine zwar nur practiſche, aber dennoch wahre objective Realität verſchaft, und hiemit der im Theoretiſchen ganz unmögliche Schritt ins Ueberſinnliche wirklich und in der That, obgleich in einem ganz andern, nehmlich im practiſchen Felde, glüklich gemacht. Allein dieſer Uebergang würde im practiſchen eben ſo unmöglich ſeyn, wie im theoretiſchen, wenn nicht vor allen Dingen die Kritik der ſpeculativen Vernunft die Möglichkeit und

Wahrheit der Categorien als reiner Verſtands-Begriffe, bewieſen, und den Scepticiſmus, der ihre objective Nothwendigkeit beſtreitet, und ſo lang die Gegenſtände der Erfahrung für Dinge an ſich gelten, mit Recht beſtreitet. und für widerſprechend erklärt, völlig aufgehoben hätte, indem alsdann von ſolchen falſchen und widerſprechenden Begriffen nicht etwa nur kein theoretiſcher, ſondern überhaupt gar kein, alſo auch kein practiſcher Gebrauch möglich geweſen wäre, daß ſie alſo von Dingen an ſich gebraucht, wenigſtens in practiſcher Beziehung, objective Realität erlangen können, das haben wir immer auch der Kritik der ſpeculativen Vernunft zu danken; hingegen bleibt es doch bey dem, was dieſe einmal ausgemacht hat, daß über Erfahrung hinaus ins Ueberſinnliche hinein alles vorgebliche Erkennen bloſſe Schwärmerey iſt; denn practiſche Objectivität berechtigt uns zwar, eine intelligible Welt in Beziehung auf das Begehrungs-Vermögen anzunehmen, aber ſie giebt von ihr ſelber auſſer dieſer practiſchen Beziehung theoretiſch ganz und gar nichts zu erkennen.“ Dieß iſt jezt noch einmal der Innhalt dieſes ganzen Abſchnitts in einem ſolchen Zuſammenhang, daß wir den Werth deſſelben ohne Mühe beurtheilen können; was wollen wir alſo nun dazu ſagen? Ich denke, wir laſſen zuerſt den ganzen Gang dieſer Vorſtellungen unangefochten, und fragen nur, was dann wohl am Ende herauskomme, oder gewonnen werde, wenn auch alles ſeine Richtigkeit

tigkeit habe. Es ſoll wirklich an dem ſeyn, daß die Kritik der ſpeculativen Vernunft allererſt den Weg reinigen, allererſt den Scepticiſmus hinwegſchaffen, und den Gebrauch der Categorien von Dingen an ſich für die practiſche Vernunft möglich machen mußte; es ſoll wirklich an dem ſeyn, daß nun dieſe Begriffe durch das Moral-Geſez im Felde des Ueberſinnlichen objective Bedeutung und Realität in practiſcher Beziehung erlangen; was in aller Welt ſoll uns denn jezt dieſe objective Realität nuzen? Daß wir nun etwas von einer intelligiblen Welt wüßten, dieß iſt ja unmöglich, und unſer Philoſoph läugnet es ſelber; es heißt alſo dieſe objective Realität ganz und gar nichts, als daß nun das Abſolute, das Ding an ſich in eben dem Verſtand Object unſers Willens iſt, in welchem das Moral-Geſez wirkliches Geſez für uns iſt, allein dieß iſt ja möglich, wenn auch überall kein Ding an ſich abſolute da wäre; unſer Wollen iſt ja immer nur ein Wollen in unſerer Vorſtellung, das Moral-Geſez iſt auch nur wirklich in unſerer Vorſtellung, mithin darf auch das Ding an ſich, das den Willen beſtimmt, das an ſich Begehrbare, gleichfalls nur in unſerer Vorſtellung das an ſich Begehrbare — alſo nur eine Idee ſeyn, und ſo gewinnen wir denn weiter nichts, als daß wir einer bloſſen Idee in einer ganz andern Bedeutung, als wir es wünſchen oder verlangen, eine gewiſſe Objectivität beylegen, gleich als ob es uns nur um das Wort, und nicht vielmehr

um den Begriff, um die Bedeutung des Worts zu thun wäre. Es ſieht alſo in der That um den Schritt ins Ueberſinnliche im practiſchen Felde wohl eben ſo mißlich aus, wie in dem theoretiſchen; denn ſo wie wir hier in die intelligible Welt hinüberkommen, ſo nüzt es uns nichts, und ſo wie wir gerne hinüber kommen möchten, ſo vermögen wirs im practiſchen eben ſo wenig, wie im theoretiſchen, oder im theoretiſchen eben ſo gut, wie im practiſchen. Wenn alſo auch wirklich aller vorhergehende Apparatus der ſpeculativen Vernunft-Kritik nöthig war, um erſt die reine Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche zu einer ſolchen Erweiterung zu berechtigen, ſo werden wirs ihr dennoch zu keinem gar groſſen Verdienſte machen können, weil die Erweiterung ſelbſt ſo gar unbedeutend iſt. Ich zweifle aber noch überdieß, ob das alles, was unſer Philoſoph hier ſagt, ſo ganz ſeine völlige Richtigkeit hat. Es iſt freylich ganz klar, daß die Categorien reine Verſtands-Begriffe a priori, oder wahre Begriffe von Objecten überhaupt ſeyn müſſen, wenn ſie von Dingen an ſich zu irgend einer Abſicht ſollen gebraucht werden können, ſie könnten alſo nicht einmal in practiſcher Beziehung objective Realität erlangen, wenn ſie ganz und gar unmöglich wären; eben ſo klar und ungezweifelt iſt auch dieß, daß ſie ſich eben dadurch als reine Verſtands-Begriffe, als Begriffe von Objecten überhaupt legitimiren, daß durch ſie erſt alle Gegenſtände der Erfahrung, alle uns mögliche Din-

ge wirklich möglich werden, aber dieß iſt falſch, daß je ein Sceptiker, ein David Hume oder ein anderer, ja, ich ſage noch mehr, daß je ein Menſch überhaupt, der nur auf den halben Weg wußte, was er ſprach, dieß alles jemals geläugnet, beſtritten oder bezweifelt hätte. Ich habe dieſes in den Unterſuchungen über die Kritik der ſpeculativen Vernunft deutlich genug gezeigt, und darf mich alſo hier nur darauf beziehen, um daraus zu folgern, daß unſer Philoſoph auch hier wieder überflüſſige Umſtände macht, und wenigſtens dem Schein nach Dinge geleiſtet zu haben vorgiebt, die er doch in der That nicht geleiſtet hat. Sollte wohl Hume jemals den Begriff, Urſache, in dem Sinn, für einen unmöglichen oder nichtigen Begriff erklärt haben, in welchem die Kritik ſeine Möglichkeit und Wahrheit behauptet. Das Factum hat er doch wohl nie geläugnet, daß wir, ſo oft uns wirkliche Dinge in einer Succeſſion erſcheinen, nothwendiger Weiſe den Begriff eines Cauſſal-Verhältniſſes zum Grunde legen, daß wir durch dieſen Begriff eine ſolche Succeſſion erſt möglich machen, aber auch nur durch eine ſolche Succeſſion den Begriff der Cauſſalität wirklich realiſiren, und auſſer dem bloſſen Denken darſtellen; hat er aber dieſes Factum und die Analyſe deſſelben nicht geläugnet, und nicht läugnen können oder wollen, ſo hat er gerade eben das angenommen und bekannt, was die Kritik der ſpeculativen Vernunft mit einer ſo ganz überflüſſigen Weitläuftigkeit beweißt. Was iſt es denn

alſo, was Hume geläugnet, oder doch bezweifelt hat? Nichts anders als dieß: ob dieß alles nicht etwa nur unſere bloſſe Vorſtellung ſey, ob dem allem wohl auch etwas an und für ſich ſelber entſpreche — ob es alſo an ſich und abſolute auſſer allem unſerm Vorſtellen, heiſſe es hernach Denken, oder Anſchauen, oder Erkennen — ein wirkliches Cauſſal-Verhältniß gebe; mit einem Wort: ob der Begriff Urſache, wenn er gleich in unſerm Erkennen ein wahrer und für daſſelbe nothwendiger Begriff ſeye, auch noch auſſer demſelben etwas, oder ganz und gar nichts bedeuten möge? — Dieß iſt allein der Mittelpunkt ſeines Scepticiſmus; iſt dieß aber nicht eben das, was die Kritik gleichfalls beſtreitet oder bezweifelt, daß nehmlich der Begriff Urſache und alle übrige Categorien auſſer unſerm Erkennen ganz und gar keine reale Bedeutung haben, und es noch ungewiß ſeye, ob nur Dinge an ſich möglich ſeyen, von denen ſie gebraucht werden könnten. Dennoch iſt Hume's ſubjective Nothwendigkeit völlig eben das, was nach der Kritik die auf mögliche Erfahrung eingeſchränkte objective Realität iſt, und ich ſehe jezt noch nicht ein, wie Kant ſagen kann, daß er den Scepticiſmus deſſelben vernichtet, die Wahrheit und Möglichkeit reiner Verſtandes-Begriffe gegen ihn erſt dargethan, und hiemit zur Realiſirung dieſer Begriffe in practiſcher Beziehung den Weg gebahnt habe. Zu dieſer Realiſirung war dieß alles nicht einmal nöthwendig, denn Hume's Scepti-

ciſmus

ciſmus ſteht ihr ganz und gar nicht im Weg. Daß der Begriff Cauſſa Noumenon, als bloſſer Begriff, möglich und denkbar ſeye, und daß er, ob er gleich theoretiſch, allezeit leer bleibt, doch wenigſtens practiſch durch das Moral-Geſez in uns realiſirt werde — das wird er nicht läugnen, und dennoch ſeinen Scepticiſmus fortſetzen, denn er wird ſagen, dieß alles beziehe ſich ja nur auf unſer Wollen, dieſes aber ſeye durch und durch nur unſere Vorſtellung, folglich bleibe es immer noch ganz und gar unentſchieden, ob auſſer dieſem unſerm Wollen und Vorſtellen noch irgend etwas, ein Moral-Geſez, eine Cauſſalität durch Freyheit, ein Ding an ſich angetroffen werde.

Analytik der practiſchen Vernunft.

Zweytes Hauptſtück.

Begriff eines Gegenſtands der reinen practiſchen Vernunft.

pag. 100.

§. 34.

Begriff der practiſchen Vernunft iſt Vorſtellung eines Objects, als möglicher Wirkung durch Freyheit.

§. 35.

Daß alſo etwas ein Gegenſtand der practiſchen Erkenntniß ſeye, beruht bloß auf der Beziehung des Wil-

lens auf die Handlung, wodurch er oder ſein Gegenſtand wirklich würde.

§. 36.

Und daß etwas Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft ſeye, beruht auf der Möglichkeit, die Handlung zu wollen, wodurch ein Object, wenn wir das Vermögen hätten, wirklich würde.

Anm. Da uns hier unſer Philoſoph den Begriff eines Gegenſtandes der reinen practiſchen Vernunft erklärt, ſo muß dieſer Abſchnitt ein Licht auch auf das Vorhergehende werfen, und es klar machen, was es mit der practiſch-objectiven Realität, von welcher bisher ſo viel geredet worden iſt, für eine Beſchaffenheit habe, ob ſie wirklich das Bedürfniß der ſpeculativen Vernunft befriedigen könne, oder ob unſere Einwendungen dagegen gegründet ſeyen. Wir wollen alſo ſehr aufmerkſam ſeyn, und unſerm Philoſophen Schritt vor Schritt folgen, ob ich gleich bekennen muß, daß mir ſchon der Anfang nicht gar vieles zu verſprechen ſcheint. „Vorſtellung eines Objects, als einer durch Freyheit „möglichen Wirkung, oder Vorſtellung einer durch ver„nünftiges Wollen möglichen Sache iſt ein Begriff „der practiſchen Vernunft, mithin macht Beziehung des „Willens auf die Handlung, wodurch etwas oder ſein „Gegentheil wirklich gemacht wurde, einen Gegenſtand „der practiſchen Erkenntniß, und die Möglichkeit, die

„Hand-

„Handlung zu wollen, wodurch, wenn unſer Vermögen „hinreichte, ein Object wirklich werden würde, einen „Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft aus.“ — Ich geſtehe es, daß ich auf dieſe Art den Unterſchied zwiſchen einem Gegenſtand der practiſchen Erkenntniß überhaupt, und zwiſchen einem Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft nicht recht deutlich einzuſehen im Stand bin, und doch muß zwiſchen beeden ein Unterſchied ſtatt finden, wenn wir nicht unſern Philoſophen einer höchſt tadelnswürdigen Tavtologie beſchuldigen ſollen. Beziehung des Willens auf die Handlung, wodurch ein Object — möglich würde, und Möglichkeit, die Handlung zu wollen ꝛc. dieß dünkt mich doch vollkommen eins zu ſeyn, und eben ſo gewiß ſcheint mir auch dieß zu ſeyn, daß in beeden Fällen, bey einem Gegenſtand der practiſchen Erkenntniß überhaupt, eben ſo wohl als bey einem Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft, von dem phyſiſchen Vermögen und ſeiner Hinlänglichkeit zur Bewirkung des Gegenſtands abſtrahirt werden kann und muß. Ich weiß alſo in der That nicht, warum unſer Autor die Sache, die er doch ſo deutlich hätte ausdrücken können, in einiger Dunkelheit gelaſſen hat. Vorſtellung einer durch Freyheit oder durch vernünftiges Wollen möglichen Sache iſt ein Begriff der practiſchen Vernunft, alſo iſt eine ſolche durch vernünftiges Wollen mögliche Sache ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft, oder eine practiſche Erkenntniß überhaupt, und eine durch

bloſſes rein-vernünftiges Wollen mögliche Sache iſt Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft. Was heißt denn nun aber dieſes: eine durch Freyheit, durch vernünftiges Wollen mögliche Sache? — Doch wohl nichts anders, als eine Sache, die vernünftig gewollt werden kann, denn die iſt möglich durch Freyheit, oder durch ein vernünftiges Wollen; mithin iſt das, was durch Vernunft überhaupt gewollt werden kann, ein Gegenſtand der practiſchen, und was durch reine Vernunft gewollt werden kann, ein Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft. Setzen wir nun für practiſche Vernunft, wollende Vernunft, und für reine practiſche Vernunft, reine wollende Vernunft, welches, weil dieß ſynonimiſch iſt, gar wohl angeht, ſo führen uns zulezt obige Erklärungen auf folgende Sätze: Vorſtellung von etwas, das durch Vernunft gewollt werden kann, iſt Vorſtellung von etwas, das Vernunft wollen kann, und etwas, das Vernunft wollen kann, iſt etwas, das von der Vernunft gewollt werden kann, ſo wie das, was reine Vernunft wollen kann, etwas iſt, das von reiner Vernunft gewollt werden kann. Nun will ich zwar über die völlige Identität dieſer Sätze nichts ſagen, denn dahin führen zulezt alle Erklärungen, aber dieß erhellet zum voraus ſchon daraus, daß alle practiſche Objectivität uns ſchlechterdings nicht über unſer Wollen hinausführt, und da dieſes immer nur unſer Vorſtellen iſt, ſo bleiben wir, wenn wir auch darthun, daß etwas practiſch-

objective Realität hat, (ein wirklicher Gegenſtand des Willens iſt,) doch immer noch unter lauter Vorſtellungen befangen, und kommen nie auf eine ſolche Art, wie wir im Theoretiſchen gerne wollten, und nicht können, zu einem Ding an ſich.

---

pag. 101.

§. 37.

Wird das Object als Beſtimmungsgrund des Willens angenommen, ſo muß ſeine phyſiſche Möglichkeit durch den freyen Gebrauch unſerer Kräfte vorangehen vor der Beurtheilung, ob etwas ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft ſeye, oder nicht.

§. 38.

Iſt aber das Geſez a priori der Beſtimmungsgrund, ſo beruhet jene Frage nur darauf, ob wir eine auf die Exiſtenz eines Object gerichtete Handlung wollen dürfen, wenn es in unſerer Gewalt wäre, und alſo muß hier die moraliſche Möglichkeit vorangehen.

Anm. Alles ſehr natürlich, ob es gleich vielleicht künſtlicher und dunkler ausgedrükt iſt, als es nöthig zu ſeyn ſcheint. Wenn ein wirkliches Ding begehrt wird, ſo daß es ſelbſt der Grund des Wollens iſt, oder deßwegen, weil es ein ſolches Ding iſt; ſo muß es freylich, um ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft zu ſeyn, oder um vernünftig begehrt zu werden, als ein

wirkliches Ding, und um ſeiner Wirklichkeit willen von uns vernünftiger Weiſe begehrt werden können; es muß alſo nicht etwa nur überhaupt phyſiſch-möglich, ſondern auch nach ſeiner phyſiſchen Exiſtenz durch den freyen, d. h. vernünftigen Gebrauch unſerer Kräfte möglich, d. i. begehrbar ſeyn, weil eben dieſe ſeine phyſiſche Exiſtenz der Grund des Begehrens iſt und ſeyn ſoll. Wird hingegen etwas begehrt bloß deßwegen, weil es an ſich und abſolute der Vernunft gemäß iſt, ſo zu wollen, oder weil Vernunft an ſich es macht, daß es begehrt wird, ſo bedarf es ſeiner Wirklichkeit, ſeiner phyſiſchen Exiſtenz gar nicht, um ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft zu ſeyn, um vernünftig begehrt zu werden, denn dieſe enthält ja den Beſtimmungsgrund des Begehrungs-Vermögens ganz und gar nicht, ſondern es wird bloß durch ſeine abſolute Vernunftmäſſigkeit begehrt; es kann alſo noch vor aller Wirklichkeit ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft ſeyn, oder von ihr begehrt werden, wenn es nur an ſich der Vernunft gemäß iſt, es zu begehren, mithin kommt hier ſeine phyſiſche Möglichkeit in gar keine Betrachtung, ſondern bloß ſeine moraliſche; man darf nicht fragen, kann es von der Vernunft als dieß Ding, und weil es dieß Ding iſt, ſondern nur — kann und muß es von der Vernunft an ſich und abſolute begehrt werden? Dieß alles nun, wer ſollte es je bezweifeln, daß es ſeine völlige Richtigkeit hat? Moraliſche Möglichkeit einer Sache heißt

ja hier nichts anders, als dasjenige Verhältniß, nach welchem etwas von der Vernunft gewollt werden kann, deßwegen, weil es der Vernunft an ſich gemäß iſt, es zu wollen, und hingegen phyſiſche Möglichkeit durch den freyen Gebrauch unſerer Kräfte iſt Möglichkeit, etwas vernünftig zu wollen, deßwegen, weil es dieſe wirkliche Sache iſt. Eben das will aber auch der Gegenſaz ſagen, nach welchem dort das Geſez des Willens, und hier der Gegenſtand ſelber der Beſtimmungsgrund des Begehrungs-Vermögens iſt; kann man alſo noch zweifeln, daß in dieſem Fall die phyſiſche, und in jenem die moraliſche Möglichkeit dem Wollen ſelbſt vorangehen müſſe, da es ein ganz identiſcher Saz iſt, bey dem man nur alsdann Schwierigkeiten finden kann, wenn man die Gegeneinanderſetzung der phyſiſchen und moraliſchen Möglichkeit nicht ins Aug faßt, und alſo unter jener eine phyſiſche Möglichkeit bloß in theoretiſcher, nicht aber auch, wie es doch dem Zuſammenhang gemäß iſt, in practiſcher Bedeutung verſteht.

---

pag. 101—114.

§. 39.

Das Gute und das Böſe ſind nothwendige Gegenſtände des Begehrungs- und Verabſcheuungs-Vermögens nach einem Vernunft-Princip, und alſo die alleinige Objecte der practiſchen Vernunft.

§. 40.

§. 40.

Wird nun der Begriff des Guten abgeleitet von einem vorhergehenden practiſchen Geſez, ſo daß bloß die geſezliche Form der Maxime den Willen beſtimmt, ſo iſt die dem Geſez gemäſſe Handlung an ſich gut, und ein ſolcher Wille die oberſte Bedingung alles Guten. Soll hingegen der Begriff des Guten dem practiſchen Princip zum Grunde dienen, ſo daß etwas, das vergnügt oder ſchmerzt, als Beſtimmungsgrund des Begehrungs- oder Verabſcheuungs-Vermögens, der Maxime des Willens vorhergeht, und dieſe die Handlung Beziehungsweiſe auf unſere Neigung, alſo als Mittel zu einem anderwärtigen Zwek beſtimmt, ſo iſt dieſer Zwek ein bloſſes Wohl, und die Handlung als Gebrauch des Mittels zu dem Zwek heißt zwar mit Recht gut, aber nicht ſchlechthin und an ſich, ſondern nur beziehungsweiſe gut.

§. 41.

Hieraus wird klar, warum in einer Kritik der practiſchen Vernunft der Begriff des Guten nicht vor dem Moral-Geſez, ſondern nach demſelben und durch daſſelbe beſtimmt werden müſſe. Denn im erſtern Falle würde geradezu die Möglichkeit practiſcher Geſetze a priori ausgeſchloſſen, welches doch ganz unphiloſophiſch wäre, indem man ſchon als entſchieden annähme, was erſt entſchieden werden ſoll. Im andern Fall hingegen, wenn man erſt analytiſch einem reinen practiſchen Geſez nachforſcht, ſo zeigt es ſich, daß erſt das Moral-Geſez

den

den Begriff des Guten, das ſchlechterdings gut iſt, beſtimmt und möglich macht.

§. 42.

Die Vernachläßigung dieſer Methode war bey den Alten und Neuern bisher die Veranlaſſung zu allen den Verirrungen in Anſehung des oberſten Princips der Moral; ſie ſuchten immer zuerſt einen Gegenſtand des Willens auf, um ihn als das höchſte Gut zur Materie und zum Grund eines practiſchen Geſetzes zu machen, anſtatt daß ſie vor allen Dingen nach einem Geſez hätten forſchen ſollen, das den Willen a priori und unmittelbar, und dieſem gemäß allererſt den Gegenſtand, das höchſte Gut beſtimmte. Es iſt auch hierin zwiſchen den Alten und Neuen kein anderer Unterſchied, als daß dieſe den Fehler, den jene unverholen verriethen, künſtlicher verſtecken, obgleich auch aus ihren Syſtemen die Heteronomie der practiſchen Vernunft überall deutlich genug hervorblikt.

Anm. 1. Mit Vergnügen lieſt man, was hier unſer Philoſoph von dem ſo wichtigen und in der Moral ſo nothwendigen Unterſchied zwiſchen dem, was gut, und ein bloſſes Wohl, und zwiſchen dem, was an ſich und ſchlechterdings gut, und was nur beziehungsweiſe gut iſt, ſagt. Man wird es auch, wenn man die vorhergehende Erklärungen im Gedächtniß hat, gar wohl verſtehen, und ſehr begreiflich finden, daher bedarf es

keiner

keiner beſondern Erläuterungen oder Bemerkungen, nur das eine, was aber auch ſchon vorgekommen iſt, können wir nicht vorbeygehen, nehmlich daß es doch immer etwas kühn geſprochen iſt, wenn man allen alten und neuern Moraliſten Schuld giebt, daß ſie die einzig-wahre Methode, die nun erſt durch die Kritik zum Vorſchein gekommen ſeyn ſoll, verfehlt, und ſich eben deßwegen in Anſehung des oberſten Princips der Moral ohne Unterſchied verirrt haben. Es iſt wahr, ohne den Begriff von Etwas, das an ſich und ſchlechterdings gut iſt, findet kein abſolut-guter Wille, und ohne dieſen keine Autonomie der Vernunft, alſo auch kein Sittengeſez und keine wahre Moralität ſtatt. Eben ſo gewiß iſt aber auch dieß, daß, wenn man das practiſche Geſez von einem Object, das das höchſte Gut ſeyn ſoll, herleiten will, man immer nur auf etwas kommt, das beziehungsweiſe gut iſt; man muß alſo bey dem Geſez a priori anfangen, und erſt dadurch das höchſte Gut ausfindig machen. Sollten denn aber wohl alle Moraliſten ohne Unterſchied dieſe Methode verfehlt haben? Ein reiner Wille, der abſolut-gut, und alſo die Bedingung alles Guten, der Grund aller Moralität iſt, kann und darf nicht beſtimmt werden durch irgend ein Object, ſondern bloß durch die Geſezmäßigkeit ſeiner Maximen; dieß heißt ſo viel: unſere Geſinnungen und Handlungen ſind nicht moraliſch-gut, nicht rein und durchaus vernünftig, wenn etwas anders als Vernunft an

ſich,

ſich, etwas anders als abſolute Vernunftmäßigkeit ihr Beſtimmungsgrund iſt. Wenn wir alſo irgend etwas, was es auch ſeye, wollen ſollen deßwegen, weil es dieſes Ding iſt, und dieſes phyſiſche Verhältniß zu uns hat, oder auch, weil es ein Mittel iſt, ſo etwas zu bewirken, ſo kann zwar unſer Wollen in dieſer Beziehung vernünftig ſeyn, aber es iſt kein abſolut-vernünftiges Wollen, dieß iſt es nur alsdann, wenn wir das, was wir wollen, bloß deßwegen wollen, weil es an ſich der Vernunft gemäß iſt, ſo zu wollen. Sittlich, oder abſolute-gut, und rein-vernünftig ſeyn, dieß iſt völlig identiſch, daher iſt auch ein ſittlich- oder abſolute-guter, und ein rein-vernünftiger Wille durchaus einerley; ein rein-vernünftiger Wille aber iſt nur der, der das, was er will, deßwegen will, weil es der Vernunft an ſich gemäß, oder weil es durchaus und rein-vernünftig iſt; mithin iſt das Geſez der reinen Vernunft allein der Grund aller wahren Moralität, und das oberſte Princip derſelben, das hernach auch allein den Begriff des höchſten Guts beſtimmt, muß jederzeit ſo lauten: „Wolle oder handle als vernünftiges Weſen ſtets „ſo, wie es der Vernunft an ſich gemäß iſt, deßwegen, „weil es der Vernunft an ſich gemäß iſt!“ Dieß iſt meines Erachtens ſo klar, daß es gar keines Beweiſes bedarf, allein eben deßwegen kann ich auch nicht zugeben, daß vernünftige Moraliſten jemals anders gedacht, oder nach einem andern Princip geurtheilt hätten. Wenn

alſo z. E. der eine den Willen Gottes, der andere ein moraliſches Gefühl, und der dritte die Beförderung und Vermehrung der Vollkommenheit zum erſten Grundſaz ſeines Moral-Syſtems machte, ſo fiel es wohl keinem ein, den Willen Gottes, oder das moraliſche Gefühl, oder auch jene Vollkommenheit als die urſprüngliche Quelle der Sittlichkeit ſelber anzuſehen, denn dieß hieſſe ja im Grunde nichts anders, als ſo viel: der Wille Gottes, oder das Verhältniß zu irgend einem Gefühl, oder die Erhaltung und Vermehrung unſerer Vollkommenheit mache erſt, daß etwas an ſich und durchaus vernünftig, oder ſittlich-gut ſeye; dieſer Widerſpruch aber iſt ſo auffallend, daß es unbillig iſt, ihn ohne die ſtärkſte Beweiſe irgend jemanden zur Laſt zu legen, indem ja doch das, was abſolute-gut und an ſich vernünftig iſt, es nicht erſt durch den Willen Gottes, oder durch irgend etwas anders, als durch ſich ſelbſt ſeyn kann. Was bleibt uns alſo übrig als die natürliche, höchſt billige Vermuthung, daß ſie unter ihrem erſten Grundſaz der Moral etwas ganz anders verſtunden, als was die Kritik mit ihrem oberſten Princip derſelben ſagen will? — Dieſe nehmlich verſteht darunter nichts anders, als die lezte Bedingung aller Moralität, oder das was macht, daß etwas an ſich und abſolute-gut oder vernünftig iſt, das kann nun freylich nichts anders ſeyn, als Vernunft ſelber, und alſo kann auch für Moralität keine andere Quelle ſtatt finden, als Vernunft,

und was dieſe an ſich und durchaus will. Damit muß ſchlechterdings ein jedes vernünftiges Weſen anfangen, daß ſein Wille, wenn er rein vernünftig, das heißt, ſittlich und abſolute gut ſeyn ſoll, durch Vernunftmäſſigkeit allein beſtimmt werde, es muß alſo, als ſolches, alles, was es will, nur deßwegen wollen, weil es durchaus vernünftig iſt. Allein dieß bringt uns nicht weiter, es iſt immer nur idem per idem, daher ſezten es bisher alle Moraliſten als die Quelle und den Grund aller moraliſchen Verbindlichkeit ohne weitere Bemerkungen voraus. Ein vernünftiges Weſen muß als ſolches durchaus vernünftig handlen, dieſe Verbindlichkeit iſt an ſich klar, und eben ſo klar auch dieß, was daraus folgt, daß es alſo alles, was es will und thut, bloß um ſeiner Vernunftmäſſigkeit willen thun und wollen muß, denn nur dieß heißt durchaus vernünftig handlen — warum ſollten ſie doch ſolche an ſich verſtändliche Sachen erſt oben anſtellen —? ſie ſezten es, wie ich ſchon geſagt habe, mit allem Recht voraus, und fragten jezt nur nach irgend einem ſichern und deutlichen Criterio deſſen, was wirklich und in concreto der Vernunft an ſich gemäß ſeye. Hierzu nun gebrauchte der eine den Willen Gottes, der andere ein moraliſch Gefühl, der dritte wieder etwa anders, und vielleicht verfehlten ſie hierinnen alle das Ziel, aber das thaten ſie doch nicht, was die Kritik ihnen Schuld giebt, daß ſie die Moralität ſelbſt und ihre Möglichkeit daraus herleiteten, und eben dadurch ver-

nichteten. Mithin war ihnen das, was sie ersten Grundsaz ihres moralischen Systems nennten, weiter nichts, als eine Formel, bey der sie die Autonomie der Vernunft schon voraussezten, und wodurch sie hernach nur das vernünftige oder sittlich-gute in einem jeden einzelnen Falle richtig erkennen und unterscheiden wollten. Ich glaube, dieß alles ist nun so unwidersprechlich-klar, daß wir hier diese Apologie gar wohl beschliessen könnten, wir wollen es aber dennoch zur völligen Ehren-Rettung so mancher rechtschaffenen Männer dadurch, daß wir es auf das eine oder das andere ihrer Systeme noch besonders anwenden, ausser allen Zweifel setzen.

Anm. 2. Erfülle den Willen Gottes — dieß heißt bey dem einen erster Grundsaz der Sittenlehre, bey dem andern lautet er so, folge deinem moralischen Gefühl, und der dritte leitet alle Pflichten aus dem Begriff der Vollkommenheit ab — was heißt nun dieses, oder wie verstehen es diese Männer —? etwa so, daß der Wille Gottes, oder das moralische Gefühl, oder die Vollkommenheit und ihr deutlicher Begriff die höchste völlig unbedingte Bedingung aller Moralität, und also der erste unmittelbarste und unabhängige Bestimmungsgrund eines absolut-guten Willens seyn solle? Ich denke nicht, denn mit diesem Sinn wären die auffallendste Widersprüche verknüpft. Da wäre das, was doch als zur Moralität gehörig absolute gut und an sich vernünftig seyn muß, nicht an sich und absolute gut und

ver-

vernünftig, ſondern weil es Gott befohlen hätte, oder weil es in einem gewiſſen innern Gefühl, oder in dem Begriff der Vollkommenheit enthalten wäre; da müßte ein abſolut-guter, alſo durch Vernunft allein und unmittelbar beſtimmbarer Wille, nicht allein und unmittelbar durch Vernunft beſtimmt werden, und alſo auch kein abſolute und an ſich guter Wille ſeyn, ſondern es erſt dardurch werden, daß etwas anderes als er ſelber, etwas anders als Vernunft allein und unmittelbar ihn beſtimmte. Wer will es doch wagen, Männer, die doch auch denken konnten, und wirklich dachten, ſolcher in die Augen ſpringenden Abſurditäten zu beſchuldigen? Die Begriffe der Dinge ſind im Moraliſchen wie im Phyſiſchen ewig und unabänderlich — wenn uns alſo Gott etwas befiehlt, ſo wird es nicht erſt dardurch an ſich gut und vernünftig, ſondern es iſt dieſes ſchon vorher, und eben deßwegen befiehlt es uns Gott, weil es an ſich gut und vernünftig iſt — wenn uns das moraliſche Gefühl in uns irgendwohin leitet, ſo kann das, was wir vermöge deſſelben wollen oder thun, nicht deßwegen abſolute gut und vernünftig ſeyn, weil es durch ein ſolches Gefühl gebothen iſt, ſondern eben deßwegen kann es durch ein Gefühl eingeſchärft werden, und wird, wenn das Gefühl ächt-moraliſch iſt, dardurch eingeſchärft, weil es moraliſch — d. h. an ſich gut und vernünftig iſt. Eben ſo iſt es denn auch mit dem Begriff der Vollkommenheit; was darzu gehört, iſt nicht deßwegen an ſich

gut und vernünftig, weil es zu unſerer Vollkommenheit gehört, ſondern weil es an ſich gut und vernünftig iſt, ſo gehört es zu unſerer Vollkommenheit, und muß darzu gehören. Ich will es nun gerne zugeben, daß nicht immer alle die von moraliſchen Materien ſchreiben, ihre Begriffe ſo weit entwickeln und zergliedern, aber viele, deren Schriften ich kenne, haben es doch ſchon lange vor der Kritik gethan, und viele, die es nicht thun, mögen es nur deßwegen unterlaſſen, weil ſie es für überflüßig halten. Die meiſten alſo, dieß kann man wohl ſagen, ſetzen, wenn ſie es auch nicht ausdrüklich thun, doch wenigſtens ſtillſchweigend und in Gedanken den Begriff des an ſich Guten und Vernünftigen in der Moral über alles andere hinauf, und leiten ihn ganz allein aus der Vernunft ſelber und unmittelbar her; das heißt, ſie nehmen ihn als einen ewigen für ſich beſtehenden unwandelbaren und der Vernunft nothwendigen Begriff an. Wenn ſie alſo ſagen, wir ſollen dem Willen Gottes, oder unſerm moraliſchen Gefühle folgen, oder nach Vollkommenheit ſtreben, ſo ſetzen ſie jedesmal den an ſich verſtändlichen allgemeinen Grund dieſer Forderung voraus, der darauf beruht, daß alles, was wir auf dieſe Art wollen und thun, nicht erſt durch dieſen Willen Gottes ꝛc. ſondern an ſich ſelber gut und vernünftig ſeye, und eben deßwegen von Gott befohlen werde ꝛc. und von uns gewollt und gethan werden müſſe; indem ſie nun aber dieſes jedesmal vorausſetzen, ſo erklären ſie ja eben

dar-

dardurch, ſey es ſtillſchweigend oder ausdrüklich, das Geſez der Vernunft und unſere Unterwerfung unter daſſelbe für das, was noch vor allem andern, vor dem Willen Gottes ꝛc. und vor unſerer Verbindlichkeit gegen denſelben vorhergeht, und dieß alles erſt möglich macht. Die Ordnung ihrer Gedanken iſt offenbar dieſe: erſte, unabhängige urſprüngliche Quelle aller Moralität iſt — die Vernunft, aus ihr entſpringt alles, was an ſich gut und moraliſch-nothwendig iſt, was aber an ſich gut iſt, das will Gott, das lehrt uns unſer moraliſch Gefühl, das gehört zu unſerer Vollkommenheit, wir müſſen alſo als vernünftige Weſen den Willen Gottes erfüllen, oder unſerm moraliſchen Gefühle folgen, oder unſere Vollkommenheit befördern, und dem zufolge, z. E. die Wahrheit reden, oder unſer Verſprechen halten, nicht ſo wohl weils der Wille Gottes iſt ꝛc. ſondern vielmehr, ja einzig und allein deßwegen weil das, was der Wille Gottes iſt ꝛc. an ſich gut und vernünftig iſt, was aber an ſich gut iſt, das entſpringt aus der Vernunft, und dieſer ſind wir ja als vernünftige Weſen nothwendiger weiſe unterworfen. Wenn denn nun aber dieß der wahre Sinn jener Moraliſten iſt, warum laſſen ſie nicht lieber das, was ſie erſten Grundſaz nennen, und was doch am Ende bloß eine Mittel-Idee iſt, warum laſſen ſie es nicht lieber ganz weg, ſetzen die Allein-Herrſchaft der Vernunft ohne alle Zweydeutigkeit oder Zurükhaltung oben an, und leiten nun die ganze Moral

unmittelbar aus ihr her? Auf dieſe Frage iſt in der vorhergehenden Anmerkung bereits ſchon geantwortet. Sie thun es, weil ſie glauben, dardurch als durch einen in die Augen fallenden gemeinſchaftlichen Karakter das wahre Object der Moral deſto kenntlicher zu machen, und hiemit die wirkliche Anwendung des reinen Vernunftgeſetzes zu erleichtern. Einen ſolchen Karakter hält auch die Kritik für nothwendig, nnd ſtellt ihn in der Typik der reinen practiſchen Vernunft auf. Ob nun etwa, wenigſtens in dieſer Rükſicht, ihre Entdekkung neu, und eine wahre Verbeſſerung der bisherigen Moral-Syſteme iſt, das laſſen wir bis dahin unausgemacht, und gehen jezt in der Beleuchtung dieſes Abſchnitts weiter.

---

pag. 114—116.

§. 43.

Die Begriffe des Guten und Böſen, als Folgen der Willens-Beſtimmung a priori, beziehen ſich alſo, nicht etwa als Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewußtſeyn, anf Objecte, wie die Categorien der theoretiſch-gebrauchten Vernunft, ſondern ſie ſetzen dieſe vielmehr als gegeben voraus, und ſind Modi einer einzigen Categorie, der Cauſalität durch Freyheit, wordurch Vernunft a priori practiſch iſt.

Anm.

Anm. „Die Categorien der theoretiſch-gebrauch-
„ten Vernunft beziehen ſich auf Objecte, als Beſtimmun-
„gen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gege-
„bener Anſchauungen, d. h. durch ſie wird das, was ſich
„uns als auſſer unſerm Denken darſtellt, objective ge-
„dacht, oder in unſerm Bewußtſeyn ſo aufgenommen,
„und beſtimmt, daß es nun zwar von uns wirklich vorge-
„ſtellt wird, aber doch nicht bloß als unſere Vorſtellung,
„ſondern als ein wirkliches Ding erſcheint, durch ſie al-
„ſo werden wirkliche Dinge möglich, wirkliche Gegen-
„ſtände gleichſam erzeugt, ob es gleich eben deßwegen,
„weil ſie uns erſcheinen, nur Gegenſtände der Erfah-
„rung, nur Dinge in der Erſcheinung, d. h. nur vor-
„geſtellte Dinge, mithin ſelbſt nur Vorſtellungen ſind.
„Allein dieſes bedeuten die Begriffe des Guten und Bö-
„ſen nicht. Dieſe ſetzen vielmehr die Objecte als ge-
„gebne ſchon voraus, und ſind als Folgen der Wil-
„lens-Beſtimmung a priori Modi einer einzigen Cate-
„gorie, der Cauſalität durch ein Geſez der Freyheit,
„wordurch Vernunft a priori practiſch iſt; d. h. durch
„die Begriffe des Guten und Böſen wird nicht etwas,
„das wir anſchauen, das ſich als auſſer unſerm Den-
„ken befindlich darſtellt, urſprünglich ſo gedacht, daß
„es dardurch zum wirklichen Ding in der Erſcheinung
„wird, ſondern etwas, das ſchon ein Ding in der Er-
„ſcheinung iſt, wird dardurch vorgeſtellt als mögliche
„Wirkung durch Freyheit, mithin als ein Object der rei-

„nen practiſchen Vernunft.“ Dieß iſt nun freylich wieder ſehr natürlich, denn es liegt ja ſchon ganz darinnen, daß ſie Folgen der reinen Willens-Beſtimmung a priori ſind. Wenn Vernunft an ſich den Willen beſtimmt, ſo wird das, was gewollt wird, deßwegen gewollt, weil es der Vernunft an ſich gemäß iſt, es zu wollen, was aber deßwegen gewollt wird, das heißt gut, abſolute gut;]mithin wird durch den Begriff des Guten etwas vorgeſtellt, das durch Vernunft an ſich gewollt wird. Inſofern nun etwas von uns wirklich vorgeſtellt und gewollt wird, ſo muß es auch ein wirkliches Ding, ſelbſt in theoretiſcher Bedeutung ſeyn, wie könnte es ſonſt von uns wirklich vorgeſtellt und gewollt werden, dieß ſezt ja immer ein wirkliches Object ſchon voraus; inſofern aber etwas durch Vernunft an ſich gewollt wird, ſo iſt nun das, was gewollt wird, d. h. was den Willen eigentlich beſtimmt, kein Ding in theoretiſcher Bedeutung, es iſt ja die Vernunft ſelbſt, oder die abſolute Vernunftmäſſigkeit, dieſe aber kann nicht erſcheinen, ſich nicht auſſer dem Denken wirklich darſtellen. Hingegen iſt doch das, was in dieſem Fall den Willen beſtimmt, (eben dieß Vernunftmäſſige an ſich,) weil es wirklich gewollt wird, ein wahres Object, aber nur in practiſcher Bedeutung, ein Object im Willen; d. h. etwas, das wirklich gewollt wird, ob es gleich auſſer dem Wollen nicht als wirkliches Ding erſcheint, ſondern bloß als Urſache des Wollens gedacht wird und werden kann. Iſt es nun

zu verwundern, daß die Begriffe des Guten und Böſen als Folgen der Willens-Beſtimmung a priori ſich nicht eben ſo, wie die Categorien im theoretiſchen Vernunft-Gebrauch auf Objecte beziehen, ſondern ſie vielmehr als ſchon gegeben vorausſetzen, und alsdann nur Modi einer einzigen Categorie, der Cauſſalität durch ein Geſez der Freyheit ſind, wordurch Vernunft a priori practiſch iſt? Dieß iſt ja nur in einem äuſſerſt künſtlichen und tiefſinnigen Vortrag der ſehr natürliche Saz, daß die Begriffe des Guten und Böſen als ſolche, das heißt, als Vorſtellungen nicht deſſen, was uns durch Anſchauung a priori gegeben iſt, ſondern deſſen, was von der Vernunft als Vernunft a priori begehrt oder verabſcheut, oder was nach einem reinen Vernunft-Princip a priori nothwendig gewollt wird, auch nur etwas vorſtellen, was a priori gewollt, nicht aber auch angeſchaut wird, oder auſſer dem Wollen erſcheint, obgleich alles wirkliche Wollen lauter Dinge in der Erſcheinung vorausſezt. Denn ſollte das, was von der Vernunft a priori gewollt wird, auch ſo erſcheinen, oder ſollte der Begriff des Guten und Böſen ein durch Anſchauung gegebenes Mannigfaltiges vorſtellen, ſo wäre es ein Ding in der Erſcheinung, was den Willen beſtimmte, und nicht mehr die Vernunft a priori, und alſo wäre auch die Vorſtellung dieſes Dings nicht mehr der Begriff des Guten oder Böſen, ſoll aber die Vernunft a priori den Willen beſtimmen, und alſo der Begriff des Guten und Böſen etwas

vorſtellen, was durch Vernunft abſolute gewollt oder nicht gewollt wird, ſo kann jezt das, was den Willen beſtimmt, was eigentlich gewollt wird, nicht auch als dieſes erſcheinen. Mithin müſſen zwar, wenn der Begriff des Guten und Böſen realiſirt werden ſoll, wirkliche Dinge gewollt werden, weil ſonſt kein wirkliches Wollen möglich wäre, aber dieſe Dinge als wirkliche Dinge dürfen den Willen nicht beſtimmen, weil ihn ſonſt nicht die Vernunft a priori beſtimmte, und alſo auch das, was gewollt wird, nicht gut oder bös wäre. Die Dinge müſſen alſo gewollt werden, nicht weil ſie dieſe wirkliche Dinge ſind, ſondern weil es der Vernunft an ſich gemäß iſt, ſie zu wollen; nur auf dieſe Art iſt das, was eigentlich gewollt wird, gut oder bös; ſo werden aber auch, wenn das Gute oder Böſe gewollt wird, nie wirkliche Dinge, ſondern das Vernunftmäſſige wird eigentlich gewollt, und der Begriff des Guten und Böſen bedeutet nur inſofern ein Object, inſofern es wirklich gewollt wird, nicht aber ſo, daß er als dieſer Begriff durch ein wirkliches Ding in der Erſcheinung realiſirt würde, indem jedes Ding in der Erſcheinung, das den Willen beſtimmt, die reine Willens-Beſtimmung durch Vernunft, und alſo auch den Begriff des Guten und Böſen, der eine Folge davon iſt, gänzlich aufhebt. Mit einem Wort: der Begriff des Guten ſezt zwar jederzeit ein wirkliches Ding in der Erſcheinung voraus, wordurch das Wollen wirklich wird, aber er ſtellt kein Ding

in der Erſcheinung objective dar, das gewollt würde, denn das Ding wird abſolute gewollt, alſo weil es der Vernunft an ſich gemäß iſt es zu wollen, nicht weil es das Ding wirklich iſt; es wird gewollt, nicht weil es uns, ſondern weil es an ſich das Ding iſt; oder: wenn Vernunft a priori etwas wirklich will, ſo will ſie ein wirkliches Ding, aber dieſes Ding als wirkliches Ding beſtimmt den Willen nicht, ſondern die Vernunft als Vernunft beſtimmt ihn, folglich iſt das was gewollt wird, nicht das wirkliche Ding, ſondern das Vernunftmäſſige. Da nun dieß allein den Begriff des Guten giebt, ſo bezeichnet dieſer Begriff zwar etwas, das wirklich gewollt wird, und ſezt hiemit ein wirkliches Ding voraus, aber das, was eigentlich gewollt wird, iſt doch nicht das wirkliche Ding auſſer dem Wollen, denn ſonſt beſtimmte nicht die Vernunft a priori, ſondern das wirkliche Ding den Willen und ſo wäre der Begriff des Guten vernichtet.

§. 44.

Da indeſſen die Handlungen eines vernünftigen Weſens einerſeits als unter dem Geſez der Freyheit zum Verhalten intelligibler Weſen, anderſeits aber als Begebenheiten in der Sinnen-Welt zu den Erſcheinungen gehören, ſo können die Beſtimmungen einer practiſchen Vernunft nun ſtatt haben in Beziehung auf die leztere den Categorien des Verſtandes gemäß, aber nicht um

An-

Anſchauung unter ein Bewußtſeyn a priori, ſondern um Begehrungen unter die Einheit des Bewußtſeyn einer im moraliſchen Geſeze gebietenden practiſchen Vernunft a priori zu bringen.

Anm. Es iſt dieß im Grunde wiederum eben das, was ſchon im vorhergehenden §. vorgekommen, und daſelbſt hinlänglich erläutert worden iſt, wir wollen alſo und können hier ganz kurz ſeyn. Wenn durch Vernunft an ſich und a priori etwas wirklich gewollt wird, ſo iſt dieß zwar als etwas Gewolltes die Wirkung einer zur intelligiblen Welt gehörigen Cauſſalität, denn es iſt etwas, das an ſich und abſolute gewollt wird; in wiefern es aber doch wirklich gewollt wird, ſo muß es auch ein wirkliches Ding ſeyn, mithin zur Sinnen-Welt und unter die Erſcheinungen gehören, denn ſonſt könnte gar kein wirkliches Wollen ſtatt finden; es muß alſo den Categorien des Verſtandes gemäß gewollt werden, indem dieſe die Bedingungen aller Sinnendinge ſind, d. h. es muß als etwas durch die Vernunft wirklich Gewolltes durch die Categorien gedacht werden, aber doch nur in wiefern es etwas Wirkliches, nicht aber in wiefern es etwas durch Vernunft allein und a priori Gewolltes iſt. Mithin hat hier die Anwendung der Categorien auf das, was durch Vernunft wirklich gewollt wird, bloß die Bedeutung, daß zwar etwas wirklich gewollt, aber doch nicht als dieß wirkliche Ding, ſondern durch Vernunft

nunft allein gewollt wird. Das Gute als wirklich gewollt geht durch alle Categorien, ſo wie ein jedes Sinnending, aber als gut, als durch Vernunft a priori gewollt, wird es nie zum Sinnending, ſondern iſt und bleibt ſtets Folge der reinen Willens-Beſtimmung durch Vernunft, ſo daß nun der Begriff des Guten modificirt durch die Categorien des Verſtandes vorſtellt etwas, das zwar wirklich gewollt wird, und in ſo fern ein Sinnending iſt, aber doch durch Vernunft allein gewollt wird, und in ſo fern ein abſolutes Ding, aber freylich nur in practiſcher Bedeutung, d. h. ein abſolute gewolltes Ding iſt. Ich weiß nun in der That nicht, ob K. dieſe Entdeckungen, die bisher vorgekommen ſind, für ſehr wichtig und merkwürdig hält, mir ſcheinen ſie es wenigſtens nicht zu ſeyn, denn was kann es uns doch in aller Welt nutzen, lauter nie bezweifelte Sätze in einer Sprache vorzutragen, die man ſtets mit vieler Anſtrengung in eine andere überſetzen muß, um den wahren Sinn herauszubringen? Daß es aber lauter ſolche Sätze ſind, dieß haben wir, wie ich glaube, auſſer allen Zweifel geſezt.

Ein vernünftiger Wille kann als ſolcher nur durch Vernunft beſtimmt werden. Wir ſehen uns als vernünftige Weſen an, und in wie fern wir uns als ſolche anſehen, muß unſer Wollen ein vernünftiges Wollen ſeyn, es muß alſo beſtimmt werden durch Vernunft; wird es aber wirklich durch Vernunft beſtimmt, ſo wird zwar

wirk-

wirklich etwas, alſo ein wirkliches Ding, gewollt, aber nicht weil es das Ding iſt, ſondern weil es die Vernunft will. Die Vernunft alſo iſt es, was den Willen beſtimmt, und nicht das Ding, und ſo iſt nicht das Ding das Gewollte, ſondern das Gewollte iſt das, was Vernunft a priori will, u. ſ. w. Fürwahr ſolche Sätze könnten wir noch ſehr viele an einander reihen, ohne den mindeſten Widerſpruch zu befürchten, aber gewiß auch ohne den mindeſten Nutzen davon zu erlangen, es wäre denn, daß wir die objective Realität, die wir dardurch der Vernunft im practiſchen vindiciren, für ſehr wichtig halten müßten, weil ſie uns einen veſten ſichern Schritt ins Ueberſinnliche thun lieſſe. Allein wir wiſſen ſchon, was es mit dieſer practiſchen Objectivität für eine Bewandniß hat, und nun iſt unſer Urtheil durch dieſen ganzen Abſchnitt noch mehr beſtätigt. Es iſt nähmlich jezt ganz klar, daß die objective Realität der reinen Vernunft im Practiſchen ganz und gar nichts anders iſt, als folgende Argumentation: Wenn Vernunft an ſich den Willen wirklich beſtimmt, oder wenn Vernunft an ſich und a priori etwas wirklich will, ſo wird das, was Vernunft an ſich und a priori will, wirklich gewollt, nun aber will Vernun an ſich und a priori wirkliche Dinge durch das Moral-Geſez, alſo wird das, was Vernunft a priori will, wirklich gewollt; wird aber das, was Vernunft a priori will, wirklich gewollt, ſo iſt ja das von der Vernunft a priori Gewollte, alſo

das

das abſolute Gewollte etwas Wirkliches — nähmlich etwas wirklich abſolute Gewolltes. — Und dieſe klare Wahrheiten ſollten uns in eine intelligible Welt, ſo wie wir es im theoretiſchen Felde wünſchen, hinüberführen? Ja wenn nicht alles alles das, was es iſt, zulezt nur in unſerm Vorſtellen wäre — — allein da unſer ganzes Wollen bloß in unſerer Vorſtellung das iſt, was es wirklich iſt, ſo hilft es uns nichts, wenn gleich das abſolute in demſelben enthalten iſt, denn wir bleiben doch nur innerhalb unſeres bloſſen Vorſtellens ſtehen, und kommen nie zu einem wahren Ding an ſich auſſer allem unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen, ſondern höchſtens nur zu etwas, das von uns als Ding an ſich rein gedacht, und als ſolches noch vor aller Sinnen-Wirklichkeit oder Möglichkeit gewollt wird; ein ſolches abſolutes Ding aber iſt bey weitem nicht das, was wir im theoretiſchen Vernunftgebrauche ſuchen und nicht finden können, denn am Ende iſts doch wieder nur ein Ding in unſerer Vorſtellung, weil unſer Wollen nichts als unſere Vorſtellung iſt.

§. 45.

Dieſe Categorien der Freyheit haben Vorzug vor den Categorien der Natur. Dieſen, wenn ſie realiſirt werden ſollen, muß als bloſſen Gedanken-Formen, Form der Anſchauung anderwärts her gegeben ſeyn, jene als Beſtimmungen eines practiſchen Vermögens haben

Bedeutung durch Beſtimmung des Willens, durch Willens-Geſinnungen. Da nun reine Vernunft durch das Moral-Geſez wirklich practiſch iſt, ſo werden ſie ſogleich Erkenntniße, und bekommen Bedeutung dardurch, daß ſie die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, ſelbſt hervorbringen.

Anm. Die Categorien der Natur drücken aus die möglichen Arten des objectiven Seyns, ſie haben alſo Wirklichkeit durch die wirkliche Darſtellung des objectiven Seyns auſſer dem Denken, dieſe Wirklichkeit aber können ſie nicht als durch ſich hervorgebracht, ſondern müſſen ſie als ihnen gegeben ausdrücken; d. h. wenn etwas als ein wirkliches Ding vorgeſtellt werden ſoll, ſo muß zum Vorſtellen das Ding ſo hinzukommen, als ob das Vorſtellen durch das Ding, nicht aber das Ding durch das Vorſtellen beſtimmt würde, obgleich das Ding eben deßwegen, weil es etwas Vorgeſtelltes, ein Ding bloß in der Vorſtellung, alſo ſelbſt weiter nichts als Vorſtellung iſt, durch das Vorſtellen nothwendiger weiſe beſtimmt wird. Hingegen die Categorien der Freyheit drücken aus die verſchiedene möglichen Arten einer vernünftigen Willensgeſinnung, eines vernünftigen Wollens, oder deſſen was von der Vernunft gewollt werden kann, ſie haben alſo Bedeutung oder Wirklichkeit durch die Wirklichkeit deſſen, was von der Vernunft gewollt wird, in wie fern es wirklich durch ſie gewollt wird, oder durch

wirk-

wirkliches vernünftiges Wollen ſelbſt; dieſe Wirklichkeit aber bringt die Vernunft ſelber jenen Categorien gemäß hervor dardurch, daß ſie durch das Moral-Geſez wirklich gebietet, mithin auch wirklich will, und ſo erlangen denn die Categorien der Freyheit, als ſolche, reale Bedeutung durch ſich ſelbſt — d. i. wenn etwas von der Vernunft wirklich gewollt werden ſoll, ſo bedarf es weiter nichts, als daß Vernunft wirklich etwas will; nun will aber Vernunft wirklich etwas dardurch, daß wir durch Vernunft, oder als vernünftige Weſen wirklich etwas wollen ſollen, wenn wir es auch gleich in der That nicht wirklich wollen, mithin wird ſchon durch dieſes Sollen wirklich etwas, von der Vernunft gewollt; was aber von der Vernunft wirklich gewollt wird, das wird ausgedrükt durch die Categorien der Freyheit, und was jenem Wirklichkeit giebt, das giebt auch dieſen Wirklichkeit oder Bedeutung; nun giebt Vernunft ſelbſt durch ihr wirkliches Wollen im Moral-Geſez jenem Wirklichkeit, folglich auch dieſen, und da die Categorien der Freyheit nichts anders ſind, als die wirklich-wollende Vernunft ſelbſt, ſo bringen ſie freylich die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, ſelber hervor, ſie erlangen durch ſich ſelbſt reale Bedeutung; da im Gegentheil die Categorien des Verſtandes erſt durch die Anſchauung, die ſie nicht ſelber hervorbringen, ſondern die ihnen erſt gegeben werden muß, Realität bekommen. In der That lauter klare unumſtößliche Wahrheiten, denn ſie

beruhen abermal auf einer ganz offenbaren Idealität, und laſſen ſich ohne Mühe auf folgende Sätze zurükbringen: Wenn von Dingen die Rede iſt, die nicht bloſſe Vorſtellungen, ſondern wirkliche Dinge ſeyn ſollen, ſo können ſie nicht durch unſer bloſſes Vorſtellen da ſeyn, ſonſt wären ſie keine ſolche Dinge; wenn wir uns alſo ſolche Dinge wirklich vorſtellen, theoretiſch erkennen ſollen, ſo können wir ſie ſchlechterdings nicht vorſtellen als durch unſer Vorſtellen wirklich, ſondern müſſen ſie als unſerm Vorſtellen gegeben erkennen, weil ſie ſonſt nicht theoretiſch erkannt, nicht als ſolche Dinge wirklich vorgeſtellt würden: hingegen wenn von dem die Rede iſt, was wirklich durch Vernunft gewollt wird, ſo wird das practiſch, d. h. im Wollen, wirklich dardurch, daß bloß Vernunft es wirklich will, aber freylich wird es dardurch immer nur durch Vernunft — — wirklich gewollt. Was wir uns alſo in practiſcher Bedeutung wirklich vorſtellen, das iſt durch dieſes Vorſtellen in practiſcher Bedeutung ſelbſt ſchon wirklich, denn: in practiſcher Bedeutung wirklich ſeyn, heißt durch Vernunft wirklich gewollt werden, und: in practiſcher Bedeutung wirklich vorſtellen, heißt durch Vernunft wirklich wollen. Worzu ſoll uns nun aber doch dieß alles dienen? Vors erſte ſind die Sachen ſelbſt, die hier mit einander verglichen werden, ſo heterogen, daß zwiſchen ihnen beynahe keine Vergleichung ſtatt findet. Categorien der Freyheit und des ſpeculativen Vernunft-Gebrauchs, objective Realität

tät in practiſcher und in theoretiſcher Bedeutung — freylich ſind dieſe Nahmen ziemlich gleichlautend, aber die Begriffe ſelbſt ſtehen dennoch ſehr weit aus einander, ſo weit als das Begehrungs-Vermögen von dem Vorſtellungs-Vermögen entfernt iſt. Wenn wir nun aber auch davon wegſehen, wenn wir wirklich, ſo gut es ſich machen läßt, zwiſchen dieſen ſo ganz verſchiedenen Sachen einigermaſſen eine Vergleichung anſtellen, ſo kann ich nicht einſehen, wie und warum den Categorien der Freyheit durch das, was ihnen hier tribuirt wird, ein wahrer Vorzug vor den andern Verſtandes-Begriffen zuwachſen ſolle. Dieſe können das, worauf ſie ſich beziehen, und wordurch ſie realiſirt werden, nähmlich Anſchauung, nicht ſelber hervorbringen, ſondern ſie muß ihnen anderwärts her erſt gegeben werden; hingegen jene ſchaffen ſelber die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, nähmlich Willens-Geſinnung, und erlangen alſo durch ſich ſelbſt objective Realität. Dieß iſt wahr, und es lautet auch ſo, als ob es von groſſer Wichtigkeit wäre; wenn wir es aber genauer anſehen, was heißt es alsdann? wie wir ſchon wiſſen nichts anders, als: Ein Ding, das nicht etwa nur bloſſe Vorſtellung, ſondern ein wirkliches Ding ſeyn ſoll, kann nicht ſo vorgeſtellt werden, als ob es erſt durch unſer Vorſtellen wirklich wäre, ſondern es muß ſo vorgeſtellt werden, daß es uns als ſchon gegeben erſcheint; hingegen ein Ding in practiſcher Bedeutung, d. h. etwas, das gewollt wird,

iſt ſchon durch dieſes Vorſtellen in practiſcher Bedeutung, d. h. durch dieſes Wollen ſelbſt etwas wirklich Gewolltes. Und dieſes ſollte ein Vorzug vor jenem ſeyn? Dort wird ja das wirkliche Ding nur ſo vorgeſtellt, als ob es anderwärts her ſchon gegeben, und nicht erſt durch unſer Vorſtellen wirklich wäre; indem wir aber ſagen, es wird ſo vorgeſtellt, es iſt uns ein wirkliches Ding, ſo machen wir es dardurch doch nur zu einem bloß vorgeſtellten Ding, zu einem Ding in der Vorſtellung, und behaupten alſo hiemit zugleich, daß es dennoch nur durch unſer Vorſtellen wirklich iſt. Hier hingegen, wo von praetiſchen Dingen die Rede iſt, können wir nicht ſagen, daß das wirkliche Ding durch unſer Vorſtellen anders als in practiſcher Bedeutung wirklich ſeye; dieſe practiſche Realität aber heißt nichts anders, als etwas Gewolltes ſeyn, oder wirklich gewollt werden, und in practiſcher Bedeutung etwas vorſtellen heißt etwas wirklich wollen; mithin wird zwar durch unſer wirkliches Wollen etwas wirklich gewollt, aber auch nur wirklich gewollt, und ſonſt auf keine andere Art wirklich, eben ſo wie am Ende auch im theoretiſchen Vernunft-Gebrauch durch wirkliches Vorſtellen etwas ein wirklich-vorgeſtelltes, aber auch nur ein wirklich-vorgeſtelltes Etwas, und ſonſt in keiner andern Bedeutung, und auf keine andere Art wirklich wird. Der ganze Unterſchied beruhet alſo bloß darauf, daß bey den theoretiſchen Verſtandes-Begriffen nicht eben ſo, wie bey den

practi-

practiſchen die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, in die Vorſtellung oder Erklärung mit hineingenommen wird, dieß iſt aber eine ganz willkührliche Abſtraction oder Combination; daher däucht mich auch der Unterſchied oder Vorzug, der dardurch entſteht, von keiner Bedeutung zu ſeyn; denn er müßte aufhören, ſo bald man mit den Categorien der Freyheit dieſe Operation gleichfalls vornähme. Doch der Unterſchied ſoll groß, der Vorzug beträchtlich ſeyn, wenigſtens iſt er nicht von der Art, daß dardurch die Lücke im theoretiſchen Vernunft-Gebrauch ergänzt oder ausgefüllt würde. Denn wenn auch die Categorien der Freyheit durch das Moral-Geſez ſogleich zu Erkenntniſſen werden, und ſich ſelbſt Realität verſchaffen, ſo iſt dieß doch nur eine Realität in practiſcher Bedeutung; wir kommen alſo dardurch immer nur zu etwas, das von uns gewollt, und in ſo fern es von uns gewollt wird. Da nun aber all unſer Wollen durch und durch weiter nichts als unſere Vorſtellung iſt, ſo iſt auch das, was gewollt wird, und wenn es gleich an ſich und abſolute gewollt wird, am Ende doch nur ein Object in unſerer Vorſtellung, mithin kein wahres Object, kein wahres Ding an ſich, ſo wie wir es im theoretiſchen Vernunft-Gebrauch vermiſſen.

pag. 17, 18.

Tafel der Categorien der Freyheit in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen.

Anm. Ich ſetze dieſe Tafel nicht ſelber hieher, und mache auch keine weitläufige Bemerkungen darüber, ſie iſt an ſich klar, und zur ſyſtematiſchen Behandlung der Moral nicht unbrauchbar. Durch das Moral-Geſez hat Vernunft wirkliche Cauſalität in der Sinnen-Welt, es wird durch ſie etwas wirklich gewollt, dardurch entſteht der Begriff eines Objects, aber in practiſcher Bedeutung, der Begriff des Guten und Böſen. In ſo fern nun dieſes Object ein wirkliches Object iſt, das zur Sinnen-Welt gehört, ſo muß es, wie alles, was zur Sinnen-Welt gehört, ſtehen unter den Categorien des theoretiſchen Verſtandes, mithin ſeyn ein *Quantum*, *Quale &c.* in ſo fern es aber ein Object in practiſcher Bedeutung, oder etwas durch Vernunft Gewolltes iſt, ſo muß es doch immer abgeleitet werden von practiſcher Vernunft, mithin ſeyn ein *Quantum*, *Quale &c.* in practiſcher Bedeutung. Will man nun in Zukunft dieſe Entdeckung zur Eintheilung und ſyſtematiſchen Behandlung der practiſchen Philoſophie anwenden, ſo mag ſie darzu, wie ich ſchon geſagt habe, wohl taugen, aber ein anderer weſentlicher Gewinn läßt ſich wohl nicht davon erwarten. Wir gehen alſo weiter.

Typik der reinen practiſchen Urtheilskraft.

pag. 119—126.

§. 46.

Die Begriffe des Guten und Böſen beſtimmen dem Willen ein Object, ſtehen aber ſelbſt unter einer practiſchen Regel der Vernunft, die, wenn ſie rein iſt, den Willen a priori beſtimmt.

Anm. Die Begriffe des Guten und Böſen ſind Begriffe deſſen, was durch Vernunft gewollt wird; was durch Vernunft gewollt wird, iſt ein Object des Willens einer practiſchen Regel der Vernunft gemäß, und zwar a priori, wenn Vernunft an ſich es will, mithin beſtimmen freylich die Begriffe des Guten und Böſen dem Willen ein Object, ſtehen aber ſelbſt unter einer practiſchen Regel der Vernunft, die, wenn ſie rein iſt, den Willen a priori beſtimmt.

---

§. 47.

Nun wird aber auch practiſche Urtheilskraft erfordert, ob eine ſinnlich-mögliche Handlung unter der Regel ſtehe, und dieſe Urtheilskraft hat ihre groſſe Schwierigkeiten, da practiſche Regeln der reinen Vernunft die Exiſtenz eines Objects betreffen; und doch in Anſehung des Daſeyns der Handlungen unbedingte Nothwendigkeit bey ſich führen.

Anm. Was unter einer practiſchen Regel der Vernunft ſteht, oder was durch Vernunft an ſich gewollt wird, das hat unbedingte Nothwendigkeit, wird abſolute gewollt, und doch iſt alles Wirkliche bedingt, iſt nur ſinnlich-wirklich, wie ſoll man alſo erkennen, daß etwas wirklich unter einer ſolchen Regel ſtehe, oder durch Vernunft an ſich gewollt werde.

§. 48.

Ein Schema, wie bey der Urtheilskraft der reinen theoretiſchen Vernunft findet hier nicht ſtatt, da das Sittlich-Gute etwas Ueberſinnliches iſt, für das in keiner Anſchauung etwas Correſpondirendes gefunden werden kann.

Anm. Die Categorien im theoretiſchen Vernunftgebrauch ſind zwar auch Begriffe a priori, die Nothwendigkeit bey ſich führen, und dennoch ſind ſie Regeln für wirkliche Gegenſtände, deren Exiſtenz doch immer nur bedingt iſt; allein hier vermittelt das theoretiſche Schema der Einbildungskraft die Subſumtion der Gegenſtände unter die Categorien, dieſes Schema aber, und die daraus ſich gründende Subſumtion iſt möglich, weil die Categorien im theoretiſchen Verſtandesgebrauch auf Anſchauung ſich beziehen, Anſchauungen aber obgleich nur von Gegenſtänden der Sinne, doch a priori, und

alſo, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denſelben betrift, den reinen Verſtandesbegriffen a priori gemäß gegeben werden können, wordurch hernach eben die Schemate entſtehen, die jene Subſumtion vermitteln. Hingegen bey dem, was ſittlich gut iſt, findet dieſes nicht ſtatt; das iſt etwas, was Vernunft an ſich und abſolute will, alſo etwas Ueberſinnliches, alſo etwas, dem keine Anſchauung correſpondirt, indem dieſe jederzeit ſinnlich iſt, alſo etwas; wofür kein Schema entworfen werden kann — —. Auf dieſe Art hängt dieſer §. in der Sprache der Kritik ausgedrükt zuſammen, und man ſtellt ſich auch, wenn man dieſe Sprache hört, groſſe und wichtige Geheimniſſe vor; allein ſo bald mans in einen gewöhnlichern philoſophiſchen Dialect überſezt, ſo verſchwindet das Geheimnißvolle ganz, und es iſt alsdann weiter nichts, als die ſehr natürliche Behauptung: wenn von Dingen, die ſich uns als wirkliche Dinge darſtellen, die Rede iſt, ſo ſind dieß eben deßwegen, weil ſie ſich uns darſtellen, Dinge in unſerer Vorſtellung, und alſo ſelbſt nur Vorſtellungen; folglich ſind ſie auch nur durch unſer Vorſtellen möglich, und wir können deßwegen a priori ſagen, daß die Bedingungen ſolche Dinge vorzuſtellen Bedingungen der Dinge ſelbſt ſeyen, und daß alſo alle Dinge, die wir uns vorſtellen unter dieſen Regeln ſtehen. Hingegen wenn von etwas, das durch Vernunft an ſich gewollt wird, alſo von einem abſolute-vernünf-

tigen Wollen die Rede iſt, ſo kann dieß eben deßwegen, weil es ein abſolute-vernünftiges Wollen iſt, nicht bloß in unſerer Vorſtellung, ſondern es muß an ſich ein vernünftiges Wollen ſeyn. Es iſt alſo das, was es iſt, nicht erſt durch unſer Vorſtellen, alſo können wir dieſes auch nicht zu einem Grunde brauchen, um zu erkennen, daß irgend ein wirkliches Wollen, wenn es gleich in unſerer Vorſtellung ein vernünftiges Wollen iſt, ein an ſich und abſolute-vernünftiges Wollen ſey.

---

§. 49.

Dieß iſt hier aber auch nicht nöthig. Es iſt bey der Subſumtion einer mir in der Sinnen-Welt möglichen Handlung unter ein reines practiſches Geſez nicht zu thun um die Möglichkeit der Handlung als einer Begebenheit in der Sinnen-Welt, alſo auch nicht um das Schema eines Falles nach Geſetzen, ſondern gleichſam um das Schema eines Geſetzes ſelbſt, weil die Willens-Beſtimmung durchs Geſez allein den Begriff der Cauſſalität an andere Bedingungen bindet, als die der Naturverknüpfung ſind.

Anm. Daß irgend eine uns ſinnlich-mögliche Handlung, ein wirkliches Wollen über einem reinen practiſchen Geſetze ſtehe, oder ein abſolute-vernünftiges Wollen ſeye, dieſes Urtheil kann zweyerley bedeuten; es kann nähmlich erſtlich ſo viel heiſſen: ein wirkliches

Wol-

Wollen iſt als ſolches, in ſo fern es ein wirkliches Wollen in unſerer Vorſtellung, und durch unſer Vorſtellen möglich, in ſo fern es Erſcheinung iſt, ein abſolute-vernünftiges Wollen, oder ein abſolute-vernünftiges Wollen ſtellt ſich uns dar, erſcheint uns wirklich als ein Sinnending. Es kann aber auch ſo viel heiſſen: das Wollen, das uns erſcheint, das ſich uns wirklich darſtellt, iſt zwar nicht, in ſo fern es erſcheint, aber doch in ſo fern es als Willens-Geſinnung aus reiner Vernunft entſprungen iſt, ein rein-vernünftiges Wollen, oder ein rein-vernünftiges Wollen äuſſert ſich dardurch wirklich, daß etwas wirklich durch reine Vernunft gewollt wird, daß ein wirkliches Wollen aus reiner Vernunft entſpringt. In der erſtern Bedeutung erforderte die Möglichkeit des Urtheils eben ſo wie im theoretiſchen Vernunft-Gebrauch ein Schema; d. h. um zu urtheilen, daß das Sittlich-Gute ſelbſt auch Erſcheinung wäre, muß es ſich uns als Sinnending wirklich darſtellen, es mußte alſo ein durch den reinen Verſtandes-Begriff verknüpftes Mannigfaltiges der Anſchauung, oder ein wirkliches Ding in unſerer Vorſtellung, und hiemit durch unſer Vorſtellen ſelbſt a priori möglich, oder dardurch möglich ſeyn, daß durch den Begriff des Sittlich-Guten ein Mannigfaltiges der Anſchauung a priori verknüpft würde: allein dardurch hörte es ſogleich auf ſittlich, d. h. abſolute gut zu ſeyn, indem es nun bloß in unſerm Vorſtellen und durch daſſelbe gut wäre. Mithin

hin iſt für das Sittlich-Gute ein ſolches Schema ganz und gar nicht möglich, aber auch durchaus nicht nöthig, denn es ſoll nicht in dem Verſtande, in welchem es ein ſolches Schema erforderte, auf Erſcheinungen angewendet werden, es ſoll nicht, in ſo fern es ſittlich gut iſt, durch dieſen Begriff als durch einen theoretiſchen Verſtandes-Begriff ſelbſt auch erſcheinen. Nur in der zweyten Bedeutung ſoll jenes Urtheil genommen, nur ſo ſoll das Sittlich-Gute auf Erſcheinungen angewendet werden, daß das wirkliche Wollen, ob es gleich Erſcheinung iſt, und als Erſcheinung zur Sinnen-Welt gehört, und unter ihren Geſetzen ſteht, dennoch als entſprungen aus reiner Vernunft ein abſolute-vernünftiges Wollen iſt. Es ſoll alſo zwar durch reine Vernunft etwas wirklich gewollt, aber als etwas durch Vernunft an ſich, oder als etwas abſolute Gewolltes durch dieſen Begriff nicht ſelbſt auch in theoretiſcher Bedeutung zum Sinnending werden; daher bedarf es denn freylich auch, um das zu ſeyn, gar nicht, daß ein a priori gegebenes Mannigfaltige der Anſchauung durch den Begriff des Sittlich-Guten a priori ſo verknüpft werde, daß nun das Sittlich-Gute ſelbſt erſcheine, oder in theoretiſcher Bedeutung wirklich, d. h. zum Ding in unſerer wirklichen Vorſtellung werde; ſondern nur dieß wird erfordert, daß reine Vernunft a priori ſo wolle, daß das, was ſie will, etwas Wirkliches ſey, das durch ſie gewollt wird, und alſo das abſolute Wollen der Vernunft ein wirkliches

Wollen derſelben, oder das Sittlich-Gute durch dieſen Begriff in practiſcher Bedeutung wirklich werde. Um alſo richtig urtheilen zu können, ob eine in der Sinnen-Welt mögliche Handlung unter einem practiſchen Geſez der reinen Vernunft ſtehe oder nicht, ob ein wirkliches Wollen ein abſolute-vernünftiges Wollen ſeye oder ſeyn könne, muß erſt gefragt werden, ob es entſprungen ſeye oder ſeyn könne aus reiner Vernunft a priori, d. h. ob reine Vernunft a priori ſo wolle, daß es dardurch in practiſcher Bedeutung wirklich werde, oder werden könne; will nun aber reine Vernunft a priori ſo, daß aus ihr ein wirkliches Wollen entſpringt, daß durch ſie etwas wirklich wird, obgleich nicht in theoretiſcher, doch in practiſcher Bedeutung, ſo äuſſert ſich das reine Vernunft-Geſez, in ſo fern dardurch wirkliche Dinge in practiſcher Bedeutung möglich werden, als ein zwar nicht materielles, aber doch formelles Naturgeſez, mithin muß ſtets ein ſolches Geſez zum Grunde liegen, wenn eine ſinnlich-mögliche Handlung unter den Begriff des Sittlich-Guten, oder unter ein practiſches Geſez der reinen Vernunft ſubſumirt werden ſoll.

---

§. 50.

Es hat alſo das Sittengeſez nur den Verſtand, um die Anwendung deſſelben auf Gegenſtände der Natur zu vermitteln, welcher einer Idee der Vernunft ein an Gegenſtänden der Sinne in Concreto darſtellbares Geſez,

ſez, mithin ein Naturgeſez, aber nur ſeiner Form nach, zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann. Wir nennen dieß Typus des Sittengeſetzes. Und ſo iſt denn die Regel der practiſchen Urtheilskraft dieſe: Frage dich ſelbſt, ob du die Handlung, die du vor haſt, wenn ſie nach einem Geſetze der Natur, von der du ſelbſt ein Theil wäreſt, geſchehen ſollte, als durch deinen Willen möglich anſehen könnteſt — Nach dieſer Regel urtheilt jedermann, ob etwas ſittlich gut oder böſe ſey.

Anm. Dieſer §. iſt nun ſchon durch das Vorhergehende hinlänglich erläutert. Eine Regel zur Beurtheilung des Sittlich-Guten, wie wichtig und nothwendig, und ein Typus des Sittengeſetzes, der uns zu dieſer Regel führt, wie neu klingt dieſes? Und doch fürchte ich, daß uns dieſer Typus und die darauf gegründete Regel der practiſchen Urtheilskraft nicht viel weiter bringen wird, als wir ſchon vorher waren. Durch ein Schema kann das Sittengeſez auf Gegenſtände der Natur, der Begriff des Sittlich-Guten auf wirkliche Dinge nicht angewendet werden, weil dem Sittlich-Guten keine Anſchauung correſpondirt; d. h. die Einbildungskraft kann nicht a priori ein Mannigfaltiges der Anſchauung durch den Begriff des Sittlich-Guten ſo verknüpfen, daß nun das Sittlich-Gute ſelbſt zur Erſcheinung, und dieſer Begriff auf dieſe Art realiſirt würde, denn als Selbſterſcheinung hörte es ſogleich auf ſittlich- oder abſo-

lute-

lute-gut zu ſeyn. Dieſe Subſumtion kann alſo bloß durch den Verſtand vermittelt werden, durch dieſen wird dem Begriff des Sittlich-Guten, als einer Vernunft-Idee, ein an Gegenſtände der Sinnen-Welt in Concreto Darſtellbares, mithin ein Naturgeſez, aber nur ſeiner Form nach, untergelegt, und dardurch jener Begriff auf wirkliche Dinge angewandt: d. h. wenn etwas Wirkliches ſittlich-gut ſeyn ſoll, ſo muß es durch dieſe Vernunft-Idee, alſo durch Vernunft ſelbſt möglich ſeyn, durch dieſe Vernunft-Idee iſt etwas nur practiſch, nur durch reine practiſche Vernunft möglich, das reine Vernunftgeſez iſt alſo hier ein Geſez der Natur, indem es ſich an Gegenſtänden der Sinnen wirklich darlegt, und Natur möglich macht, doch nur ſo ein Geſez der Natur, daß die durch daſſelbe mögliche Natur dardurch practiſch, nicht aber auch theoretiſch-möglich iſt und alſo als ſolche nur gedacht, nicht aber auch angeſchaut; und auf dieſe Art auſſer dem Denken ſinnlich dargeſtellt oder realiſirt werden kann. Wenn alſo etwas practiſch-möglich iſt durch ein Geſez der Natur nach der reinen Verſtandes-Form, ſo iſt etwas wirklich ſittlich-gut, daher darf und muß man, um zu urtheilen, ob etwas wirklich ſittlich-gut ſey, nur fragen, ob man es wollen könne, wenn es nach einem Geſez der Natur, von der man ſelbſt ein Theil wäre, geſchehen ſollte, weil es alsdann durch ein Naturgeſez ſeiner Form nach, mithin durch das reine Vernunftgeſez, oder durch den Begriff

des

des Sittlich-Guten ſelbſt, aber freylich nur practiſch, möglich iſt. Dieß iſt nun alles ohne Zweifel wahr und richtig, aber wie weit wird es uns wohl forthelfen können, da es offenbar nichts anders als der identiſche Saz iſt: was wirklich durch reine Vernunft oder abſolute gewollt wird, das iſt in dieſem Wollen ein wirkliches Ding an ſich, wollen wir alſo wiſſen, ob etwas wirklich durch reine Vernunft oder abſolute gewollt werde oder werden könne, ſo müſſen wir fragen, ob es im Wollen ein wirkliches Ding an ſich ſeye oder ſeyn könne? Daß das in der That das lezte Reſultat aller bisherigen Entdeckungen und Erklärungen ſeye, dieß müſſen wir einſehen, ſo bald wir nur für die mit gutem Vorbedacht gewählten Kunſt-Terminos ihre Erklärungen ſezen, denn da zeigt es ſich auf der Stelle, daß der Saz, die reine Verſtandes-Form eines Naturgeſezes vermittele die Subſumtion eines Gegenſtands der Sinne unter den Begriff des Sittlich-Guten, oder unter das practiſche Geſez der reinen Vernunft, ſich völlig auflöſt in den obigen Saz, daß nähmlich, was ein Ding an ſich im Wollen wirklich iſt, an ſich wirklich gewollt wird, und alſo wirklich ſittlich-gut iſt. Worzu nun aber dieſes, da uns immer noch die groſſe Frage übrig bleibt, woran oder wordurch wir beydes erkennen ſollen, ſo wohl daß etwas wirklich durch reine Vernunft von uns gewollt werden, als auch ob etwas wirklich in unſerm Wollen ein Ding an ſich ſeyn könne.

§. 51.

§. 51.

Man darf alſo wohl die Natur der Sinnen-Welt als Typus einer intelligiblen Natur gebrauchen, nur nicht die Anſchauung auf dieſe übertragen, ſondern bloß die Form der Geſezmäſſigkeit darauf beziehen.

Anm. Durch Gegenſtände der Sinne und an denſelben legt ſich das reine Vernunftgeſez wirklich dar, eine in der Sinnen-Welt mögliche Handlung wird ſubſumirt unter den Begriff des Sittlich-Guten, alſo unter den Begriff eines Dings an ſich dardurch, daß es als durch dieſen Begriff möglich vorgeſtellt, aber nur im reinen Verſtande, nur ſeiner Form nach, nicht auch ſeiner Materie nach in den Sinnen ſo vorgeſtellt wird; oder etwas wirkliches zur Sinnen-Welt Gehöriges kann abgeleitet werden aus reiner Vernunft, und hiemit den Begriff einer abſoluten Cauſſalität realiſiren, doch immer nur ſo, daß das wirkliche Ding, das erſcheint, als Ding an ſich wohl gedacht werden muß, aber das Ding an ſich als wirkliches Ding dardurch nicht ſelbſt erſcheint. Sollte denn aber dieſes nicht auch im theoretiſchen Vernunftgebrauch gewiſſer Maaſſen ſtatt finden? Wird nicht auch hier das wirkliche Ding als Ding an ſich gedacht, und muß ſo gedacht werden, ob es gleich als wirkliches Ding in den Sinnen kein Ding an ſich, ſondern bloß ein Ding in der Erſcheinung, und als Ding an ſich keine

Erſcheinung, ſondern bloß ein Gedankending, ein Ding der reinen Verſtandes-Form nach iſt?

---

§. 52.

Da übrigens Freyheit und alle intelligible Gegenſtände, worauf die Vernunft durch das Sittengeſez führt, nur Realität haben zum Behuf dieſes Geſetzes und des Gebrauchs der reinen practiſchen Vernunft, und da dieſe zum Typus der Urtheilskraft die Natur der reinen Verſtandes-Form nach gebrauchen darf und muß, ſo wird hiemit verhütet, daß nicht, was bloß zur Typik der Begriffe gehört, zu den Begriffen ſelbſt gezählt werde.

Anm. Durch das Sittengeſez hat zwar Freyheit, und was damit nothwendiger weiſe zuſammenhängt, wahre Realität, das abſolute Wollen iſt durch daſſelbe ein wirkliches Wollen, allein dieſe Realität iſt doch nur practiſch, das abſolute Wollen iſt nur ſo ein wirkliches Wollen, daß dieſes als aus reiner Vernunft entſprungen, mithin als abſolutes Wollen nur gedacht, nicht aber auch als dieſes angeſchaut werden kann, und eben dieſes Denken eines wirklichen Wollens als eines Wollens an ſich vermittelt die Subſumtion deſſelben unter den Begriff eines abſoluten Wollens; daher iſt es klar, daß zwar jenes Denken, oder die im reinen Verſtande gedachte mithin nothwendige Geſezmäſſigkeit eines wirklichen

lichen Wollens das abſolute Wollen oder das an ſich geſezmäſſige wirklich dargelegt, aber ohne daß das Geſezmäſſige an ſich, oder das Sittlich-Gute ſelbſt ein wirkliches Sinnending würde. Ich zweifle nicht, daß meine Leſer den Zirkel, in dem wir wieder unaufhörlich herumgetrieben werden, ohne Mühe und von ſelbſt erkennen werden. Es iſt immer ganz und gar nichts anders, als der Saz: Wenn ein in unſerer Vorſtellung wirkliches Wollen ein abſolutes Wollen ſeyn ſoll, ſo muß etwas, das in unſerer Vorſtellung wirklich gewollt wird, an ſich und abſolute gewollt werden; in ſo fern nun etwas an ſich Gewolltes in unſerer Vorſtellung wirklich gewollt wird, ſo iſt das Wollen nicht nur ein abſolutes Wollen, ſondern auch ein in unſerer Vorſtellung wirkliches Wollen, in ſo fern aber etwas in unſerer Vorſtellung wirklich Gewolltes an ſich gewollt wird, ſo iſt das Wollen nicht bloß ein in unſerer Vorlung Wirkliches, ſondern auch ein abſolutes Wollen an ſich — — und dieſen Saz werden wir wohl alle zugeben, aber auch alle es zugeben, daß wenn nun auch das Sittengeſez in uns ein ſolches abſolutes Wollen wirklich darlegt, wir doch damit über unſer Denken, Wollen und Vorſtellen zu etwas, das ganz auſſer demſelben wirklich an ſich da wäre, nie hinüber können, oder wenn wir hinüber kommen, es eben ſo wohl im theoretiſchen als im practiſchen Felde vermögen.

---

§. 33.

Die Typik alſo bewahrt 1) vor dem Empiriſmus der practiſchen Vernunft, denn ein durch Selbſt-Liebe beſtimmter Wille, wenn er ſich zugleich zum allgemeinen Naturgeſez macht, dient zwar zum Typus für das Sittlich-Gute, aber iſt doch nicht einerley mit demſelben. 2) Vor dem Myſticiſmus, der das Symbol zum Schema macht, und Anſchauung eines unſichtbarn Reichs Gottes der Anwendung der moraliſchen Begriffe unterlegt. Und ſo führt ſie zum Rationaliſmus, der von der ſinnlichen Natur nur die Geſezmäſſigkeit nimmt, was reine Vernunft für ſich denken kann, und in die überſinnliche nur das hineinträgt, was ſich in der Sinnen-Welt nach der formalen Regel eines Naturgeſetzes überhaupt wirklich darſtellt.

Anm. Wie doch die kritiſche Philoſophie an neuen Kunſtwörtern ſo reich iſt! Typik, Empiriſmus, Myſticiſmus, Rationaliſmus der practiſchen Vernunft! und was gewinnen wir wohl mit dieſer ganzen Terminologie? Sätze von der Art, wie wir ſie ſchon kennen. Die Typik lehrt uns, daß ein wirkliches Wollen, oder das Wollen eines wirklichen Dings, ein abſolutes Wollen, oder ein Wollen an ſich ſeye, alsdann, wenn das wirkliche Ding, ſo wie es bloß gedacht wird, und werden kann, mithin als Ding an ſich oder abſolute gewollt werde. Empiriſmus iſt, wenn alles, was gewollt wird, als wirk-

wirkliches materielles, nicht bloß formelles Ding gewollt wird; Myſticiſmus, wenn das an ſich und abſolute Gewollte für ein wirkliches materielles Ding angenommen wird; Rationaliſmus hingegen beſteht darinn, wenn das wirkliche Wollen ein abſolutes, und das abſolute Wollen ein wirkliches iſt nur in ſo fern, daß ein wirkliches Ding nur wie es gedacht, nicht aber auch wie es angeſchaut wird, alſo als formelles, nicht materielles Ding, mithin an ſich und abſolute gewollt wird. Dieſe Erklärungen nun vorausgeſezt führt uns freylich die Typik zwiſchen dem Empiriſm nud Myſticiſm mitten hindurch zum Rationaliſm, aber immer iſt es nichts mehreres als der ſchon oft und erſt beym vorhergehenden §. wiederum berührte ganz identiſche Saz.

---

§. 54.

Indeſſen iſt der Empiriſmus immer gefährlicher als der Myſticiſmus, denn dieſer iſt der gemeinen Denkart nicht angemeſſen, und verträgt ſich doch mit der Hoheit und Reinigkeit des Moral-Geſetzes; jener hingegen iſt der Sinnesart Aller günſtiger, rottet die Sittlichkeit in Geſinnungen völlig aus, und degradirt auf dieſe Art die Menſchheit ganz und gar.

Anm. Wir haben bißher einen jeden §. dieſes Abſchnitts mit einer beſondern Bemerkung begleitet, jezt wollen wir auch noch einen Blik auf das Ganze zurük-

werfen. Die Typik ſoll uns eine ſichere Regel an die Hand geben, zu beurtheilen, ob eine uns mögliche Handlung, überhaupt ob irgend etwas Wirkliches ſittlich gut ſeye. Was alſo, wie wir es oben ſchon einigemal bemerkt haben, andere moraliſche Schriftſteller erſten Grundſaz der Moral nennen, das nennt unſer Philoſoph einen Typus für die practiſche Urtheilskraft; es fragt ſich daher jezt nur noch, ob die Regel, die die Kritik aufſtellt, beſſer, zwekmäſſiger und anwendbarer iſt, als das, was andere vernünftige Moraliſten, beſonders diejenige ſagen, die den Grundſaz der Vollkommenheit zur erſten Grundregel der Moral, d. h. wie wir ſchon wiſſen, nicht zur erſten urſprünglichen Quelle des Sittlich-Guten, ſondern zum Erkenntniß-Princip, mithin zur Regel für die Beurtheilung deſſelben machen. Sittlich-gut, ſagt die Kritik, iſt nur das, was unter dem Geſez der reinen practiſchen Vernunft ſteht, was durch reine Vernunft, mithin an ſich und abſolute gewollt wird; wie kann nun dieſes etwas Wirkliches ſeyn, da alles Wirkliche nur ein Sinnending, nie aber ein abſolutes Ding an ſich iſt; oder wie kann etwas Wirkliches unter dem reinen Vernunftgeſez ſtehen und abſolute und an ſich gewollt werden? Dieſes iſt nicht möglich, wenn es als Ding der Materie nach gewollt wird, es muß alſo gewollt werden, zwar als wirkliches Ding, aber als Ding bloß der reinen Verſtandes-Form nach, nicht in wie fern es in den Sinnen, ſondern wie es im Verſtande

vor-

vorgeſtellt wird. Um alſo zu urtheilen, ob etwas wirklich abſolute und an ſich gewollt werde, mithin ob es ſittlich-gut ſeye, darf man nur fragen, ob es als Ding im reinen Verſtande durch Vernunft gewollt werde, oder werden könne, denn nur ſo kann es gewollt werden durch reine Vernunft an ſich; hingegen wenn es nur als Ding in den Sinnen gewollt wird, oder werden kann, ſo beſtimmt reine Vernunft den Willen nicht, ſondern die Wirklichkeit des Dinges, mithin iſt das Wollen nur relative, nicht abſolute, nicht ſittlich-gut. Dieß iſt nun alles an ſich klar, und unwiderſprechlich-gewiß, aber es bleibt immer noch die Frage übrig, woran wir wiſſen können, ob etwas Wirkliches nach der reinen Verſtandes-Form durch practiſche Vernunft möglich ſeye? ſagt man, es iſt möglich durch practiſche Vernunft nach der reinen Verſtandes-Form, wenn man es als unter einem Naturgeſez ſeiner Form nach ſtehend vernünftiger Weiſe wollen kann, ſo iſt dieß immer noch eben daſſelbe, und die Frage ſelbſt iſt ganz und gar nicht beantwortet; ſagt man hingegen, es kann vernünftiger Weiſe gewollt werden, als unter einem Naturgeſez, der reinen Verſtandes-Form nach, ſtehend, wenn es durch dieſe Vorſtellung ſelbſt in practiſcher Bedeutung möglich iſt, und kann nicht ſo gewollt werden, wenn es ſich durch dieſe Vorſtellung in practiſcher Beziehung gänzlich aufhebt und zerſtört, ſo iſt dieß entweder abermal das Vorige, nur wieder anders ausgedrükt, oder wenn es das nicht

seyn soll, so muß es eben der Saz seyn, der sonst durch das Princip der Vollkommenheit ausgedrükt wird, und wohl noch viel deutlicher so lautet: Was allgemein gewollt, oder gethan sich selbst zerstöhren, mithin lauter Negation seyn würde, das kann und muß absolute nicht gewollt werden; hingegen kann und muß absolute gewollt werden, was so gewollt eine wahre Realität ist; folglich wird etwas wirklich an sich gewollt, wenn es gewollt wird, weil es an sich oder allgemein gewollt eine wahre Realität ist. Auf diese Art aber haben wir an dieser ganzen so künstlichen Typik eben das, was wir vorher schon an dem Princip der Vollkommenheit hatten, nur in einer zwar neuen, aber deßwegen gar nicht hellern Sprache vorgetragen.

Drittes Hauptstück.

Triebfeder der reinen practischen Vernunft.

pag. 126—159.

§. 53.

Triebfeder ist der subjective Bestimmungsgrund eines Willens, der nicht schon vermög seiner Natur dem objectiven Gesez gemäß ist.

§. 56.

Der göttliche Wille hat also gar keine Triebfeder, der menschliche und jeder erschaffene vernünftige Wille muß

muß bloß das Moral-Geſez allein, als den objectiven Beſtimmungsgrund, auch zu ſeinem ſubjectiven Beſtimmungsgrund haben, wenn die Handlungen nicht bloß legal, ſondern wirklich moraliſch ſeyn ſollen.

§. 57.

Wie nun das Moral-Geſez zugleich auch Triebfeder ſeyn kann, iſt unerklärbar, mithin fragen wir nur, wordurch es Triebfeder wird, oder was es als ſolche im Gemüth a priori wirkt.

§. 58.

Das Moral-Geſez beſtimmt den Willen, ohne, ja ſelbſt gegen alle ſinnliche Antriebe, es ſchränkt die Eigenliebe ein auf die Bedingung der Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, und ſchlägt den Eigendünkel nieder, es demüthigt alſo und wirkt ſo negativ auf das Gefühl; eben dardurch aber, daß es den Willen auf dieſe Art allein und durch ſich ſelbſt beſtimmt, wird es zugleich auch Gegenſtand der Achtung und alſo Grund eines poſitiven Gefühls.

§. 59.

Dieſes Gefühl iſt lediglich durch Vernunft a priori gewirkt, nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern Sittlichkeit ſelbſt als Triebfeder betrachtet, und heißt deßwegen Achtung, findet aber immer nur bey vorausgeſezter Sittlichkeit ſtatt.

§. 60.

Triebfeder durch Vernunft vorgeſtellt iſt Intereſſe, auf dem Begriff des Intereſſe aber beruht der Begriff einer Maxime; das moraliſche Intereſſe alſo iſt ein ganz reines Sinnenfreyes der bloſſen practiſchen Vernunft, und die Maxime des Willens iſt moraliſch-ächt, wenn ſie auf dem bloſſen Intereſſe am Geſetze beruht. Alle drey Begriffe aber, Triebfeder, Intereſſe, Maxime, können nur auf Weſen angewandt werden, bey denen die ſubjective Beſchaffenheit der Willkühr nicht von ſelbſt übereinſtimmt mit dem objectiven Geſez einer practiſchen Vernunft, ſondern Antrieb zur Thätigkeit wegen entgegenſtehender Hinderniſſe bedarf.

§. 61.

Pflicht iſt die Handlung, die bloß nach dem Geſez, mit Ausſchlieſſung aller Beſtimmungsgründe aus Neigung, objective-practiſch iſt; ihr Begriff fordert alſo an der Handlung objective Uebereinſtimmung mit dem Geſez, an der Maxime ſubjective Achtung fürs Geſez, als alleinigen Beſtimmungsgrund des Willens. Nur dieſes giebt Moralität, Handlungen aus Pflicht, jenes giebt bloß Legalität, pflichtmäſſige Handlungen, die auch aus Neigung geſchehen können.

§. 62.

Das Moral-Geſez iſt dennoch für den menſchlichen und jeden endlichen vernünftigen Willen ein Geſez der

Pflicht,

Pflicht, nicht der Heiligkeit, dieſe iſt bloß das Ideal, dem wir nachſtreben, das wir aber nie erreichen. Wenn wir es erreichen zu können, oder erreicht zu haben uns einbilden, ſo iſt dieß lauter Phantaſterey, denn nur an Schuldigkeit können und müſſen wir denken, nie aber an Verdienſt.

Anm. Hier wird meines Erachtens unſer Philoſoph den Beyfall, den innigſten Beyfall eines jeden, der ihn recht verſteht, alle Zeit zur Seite haben, es iſt aber gar nicht ſchwer ihn zu verſtehen, daher hielt ichs auch nicht für nöthig, einen weitläufigern Auszug zu machen, und da unſere Bemerkungen bloß den Zwek haben, Dunkelheiten, zu erläutern, und zweydeutige oder unrichtige Sätze zu berichtigen, ſo fallen hier auch alle weitere Anmerkungen hinweg, ſie würden ganz ins Kleine gehen müſſen, und bey einer ſo herrlichen Darſtellung der Moralität in ihrer ächten Reinigkeit und erhabenen Würde wäre dieß eine nicht geringe philoſophiſche Sünde. Man leſe nur den ganzen Abſchnitt ohne Vorurtheil, ſo oft man will, allemal wird ſich das Herz erheben, und das innigſte Wohlgefallen daran empfinden.

Kritiſche Beleuchtung der Analytik der reinen practiſchen Vernunft.

pag. 159—168.

§. 63.

Dieſe Beleuchtung beſteht in einer Vergleichung der ſyſtematiſchen Form dieſer Analytik mit der ſyſtematiſchen Form der Analytik der reinen ſpeculativen Vernunft.

§. 64.

In der Analytik der ſpeculativen Vernunft mußte man anfangen bey der Sinnlichkeit, weil von Erkenntniß der Gegenſtände die Rede war, fortgehen zu Begriffen, und endigen mit Grundſätzen; hingegen in dieſer Analytik mußte man anfangen mit Grundſätzen, weil von Cauſſalität die Rede iſt, fortgehen zu Begriffen von Gegenſtänden, die dardurch möglich werden, und endigen mit dem Einfluß auf Sinnlichkeit (moraliſches Gefühl).

§. 65.

Was den Innhalt der Erkenntniß betrift, ſo unterſcheidet ſich reine practiſche Vernunft von der ſpeculativen dardurch, daß dieſe ihr Vermögen a priori durch Beyſpielen aus reinen Wiſſenſchaften leicht erweißt, jene hingegen aus dem gemeinſten practiſchen Vernunftgebrauch dargethan werden muß.

§. 66.

§. 66.

Dieſe Rechtfertigung der moraliſchen Principien als Grundſätze reiner Vernunft durch Berufung auf den gemeinen Menſchenverſtand geht hier an, weil ſich, wenn von Beſtimmung des Willens die Rede iſt, alles Empiriſche durchs Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens ſogleich kenntlich macht, und unterſcheidet von der Achtung für das Geſez, die durch reine Vernunft gewirkt wird. Glükſeeligkeits-Lehre und Sittenlehre ſcheiden ſich augenbliklich, ſo bald man zu dem empiriſch-afficirten Willen das Moral-Geſez zuſezt.

§. 67.

Uebrigens iſt dieſe Unterſcheidung nicht ſogleich Entgegenſetzung; Glükſeeligkeit kann ſogar Pflicht werden, nur nicht unmittelbar, noch vielweniger aber Princip aller Pflicht, dieſes bleibt ſtets das reine practiſche Vernunftgeſez.

§. 68.

Statt der Deduction dieſes oberſten Princips reiner practiſcher Vernunft, d. h. ſtatt der Erklärung der Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß a priori kann nur angeführt werden, daß wenn man Möglichkeit der Freyheit einſähe, nicht nur die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit des Moral-Geſetzes, als oberſten practiſchen Geſetzes, vernünftiger Weſen, zugleich eingeſehen würde, weil beede Begriffe unzertrennlich ſind.

§. 69.

§. 69.

Da aber Möglichkeit der Freyheit nicht eingesehen wird, so ists genug, wenn nur kein Beweiß ihrer Unmöglichkeit statt findet, und sie wirklich anzunehmen das Moral-Gesez uns berechtigt.

Anm. Dieß alles ist eine bloße Wiederhohlung dessen, was bisher weitläufiger ausgeführt worden ist, um theils den Gang und die Methode zu rechtfertigen, die dabey beobachtet worden ist, theils den Innhalt selbst noch einmal vors Aug zu bringen, und zu zeigen, was geleistet werden konnte und nicht konnte, und was wirklich geleistet worden ist. Soll ich nun auch das wiederhohlen, was von mir hie und da zur weitern Erläuterung oder Berichtigung gesagt worden ist? Ich halte es in der That für völlig überflüßig, und überlasse es ganz ruhig meinen Lesern selbst; nur dieß wenige mag vielleicht nöthig seyn, um wenigstens ihrem Gedächtniß einigermassen zu Hülfe zu kommen. In meinen Bemerkungen über die Kritik der reinen speculativen Vernunft hoffe ich es auf das Deutlichste gezeigt zu haben, daß gleichsam die ganze Seele derselben darauf beruhe, daß unser wirkliches Erkennen erst als ein unläugbares Factum vorausgesezt, und in seine elementarische Bestandtheile gleichsam anatomisch zerlegt würde, da dann freylich hernach gar leicht und auf eine völlig demonstrative Art a priori gezeigt werden konnte, wordurch dieses

Factum,

Factum, aber auch ſonſt nichts, als dieſes Factum, möglich werde. Dieſer Schlüſſel erklärt auf einmal alles, ſo wohl die Unumſtößlichkeit der Kritik und ihrer Behauptungen, als auch den Innhalt und die beſondern Reſultate derſelben; denn da bloß von unſerm wirklichen Erkennen die Rede iſt, ſo iſts in allweg ganz und gar unläugbar, daß die Elemente, in die unſer Erkennen als Factum gleichſam zerfällt, ſchlechterdings und a priori zur Möglichkeit dieſes Factums gehören, daß aber auch durchaus nichts anders als dieſes Factum dardurch möglich werde, und wir alſo über daſſelbe dardurch nie ſo hinaus kommen, daß wir, was auſſer unſerm wirklichen Erkennen liegen möchte, wirklich auch erkennen, d. h. in unſerer wirklichen Erkenntniß, uns darſtellen könnten; aber es iſt unläugbar, daß alles, was wir wirklich erkennen, von uns wirklich erkannt werden, aber auch eben deßwegen nur etwas Wirkliches in unſerer Erkenntniß und auſſer derſelben nichts ſeye, das von uns wirklich erkannt werde. Allein eben dieſes zeigt nun auch zugleich auf das Unwiderſprechlichſte, daß das ganze Reſultat der Vernunft-Kritik entkleidet von der neuen Sprache, in der es etwa noch Aufſehen machen, und Befremdung erregen kann, ganz und gar nichts anders ſeye, als eine Analyſe, die freylich niemand bezweifeln wird, die uns aber auch, wenn wir nach Dingen an ſich fragen, und ſie — nicht wirklich erkennen, oder uns ſinnlich darſtellen — ſondern aus Vernunftgrün-

den

den vorausſetzen wollen, weder etwas geben noch etwas nehmen kann. So wie nun aber die Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft das Factum unſeres Erkennens erſt zergliedert, und dann aus ſeinen dardurch gefundenen Elementen a priori wieder zuſammenſezt, eben ſo ſezt die Kritik der practiſchen Vernunft das Factum unſeres wirklichen Wollens als eines vernünftigen Wollens erſt voraus, zerlegt es gleichfalls in ſeine erſte Elemente, und ſezt es hernach wieder aus denſelben a priori zuſammen. Daraus wird nun alles wieder ganz erklärbar, ſo wohl das, was die Kritik der practiſchen Vernunft mit der ſpeculativen gemein hat, als was ſie beede von einander unterſcheidet. Es geht nun auch hier wie dort alles in ſeiner Ordnung, alles in einem veſten ſichern ſyſtematiſchen Gang, und die Reſultate ſind auf beyden Seiten gleich unläugbar und gewiß; hingegen iſt die Ordnung hier umgekehrt, und das Reſultat lautet wenigſtens anders. Dort mußte man bey der Sinnlichkeit anfangen, zum Verſtand und ſeinen Begriffen fortgehen, und mit Grundſätzen a priori endigen; denn wenn etwas wirklich erkennt wird, oder werden ſoll als etwas Wirkliches, ſo muß es uns erſt durch Anſchauung gegeben, als gegeben muß es von uns im Verſtande gedacht, und durch dieſe urſprüngliche Verknüpfung des Denkens und Anſchauens als wirkliches Erkenntniß möglich werden. Hingegen hier, wo von unſerm wirklichen Wollen, als einem vernünftigen Wollen,

die

die Rede iſt, da muß man mit Grundſätzen anfangen, von dieſen zu Begriffen fortgehen, und mit der Sinnlichkeit beſchlieſſen; denn wenn ein Wollen wirklich ein vernünftiges, ein rein-vernünftiges Wollen iſt, oder ſeyn ſoll, ſo geht die Vernunft, als bloſſe Vernunft, noch vor allem Wirklich-Gewollten, als das wirkliche Wollen durch ſich ſelbſt oder durch bloſſe reine Vernunftmäſſigkeit beſtimmend, vorher, und eben dardurch wird das Wirklich-Gewollte durch Vernunft allein gewollt. Ob nun aber gleich dort wirkliche Dinge in unſerm Erkennen den Anfang machen, und uns erſt gegeben ſeyn müſſen, ſo ſind es doch eben deßwegen, weil es bloß Dinge in unſerm Erkennen ſind, keine wirkliche Dinge an ſich, ſondern nur Dinge, die durch unſer Erkennen ſelbſt erſt möglich, und alſo auch nur Vorſtellungen ſind; hingegen hier, wo Vernunft an ſich Cauſſalität hat, und den Willen durch ſich ſelbſt wirklich beſtimmt, da iſt das Gewollte wirklich etwas an ſich, nähmlich etwas durch reine Vernunft, mithin etwas abſolute und an ſich Gewolltes. Allein ſo taptologiſch das Reſultat der ſpeculativen Vernunft-Kritik iſt, eben ſo tavtologiſch iſt auch dieſes; wenn man es daher eben ſo wie jenes von ſeinem neuen und ſonderbaren Kleide befreyt, und in der gewöhnlichen bisher bekannten Form darlegt, ſo iſt es zwar eine unwiderſprechliche Analyſe der ächten reinen Moralität als eines unläugbarn Factums, da aber dieſe am Ende auch nur wieder unſere Vorſtellung iſt,

ſo kommen wir damit über unſer eigenthümliches Vorſtellen doch nie hinaus, und die Frage nach wirklichen Dingen an ſich, ſo wie ſie uns allein intereſſirt, wird hier ſo wenig als dort, oder dort ſo gut als hier beantwortet.

---

pag. 168.

§. 70.

Weil aber doch immer noch von vielen Freyheit bloß nach empiriſchen Principien erklärt, und dardurch die Eröffnung einer intelligiblen Welt, in das Moral-Geſez ſelbſt aufgehoben wird, ſo muß jezt dieſes Blendwerk noch ganz aufgedekt, und dieſer Empiriſmus in ſeiner ganzen Blöſſe dargeſtellt werden.

Anm. Die Freyheit in theoretiſcher Bedeutung auſſer Zweifel ſetzen, dieß iſt allezeit ein groſſes Verdienſt um die ganze Menſchheit, denn ohne Freyheit in dieſem Sinn iſt keine wahre Selbſtthätigkeit, und keine reine Moralität auch nur zu denken möglich. Erſt auf dieſem Weg eröffnet ſich für uns die Ausſicht in eine intelligible Welt, mit der wir ſelbſt in dem genaueſten Zuſammenhang ſtehen, und wir erkennen uns in einem Lichte, das uns unſere Würde erſt recht fühlbar macht. Wer alſo Freyheit bloß empiriſch erklärt, ſie eben ſo, wie alles andere, in der Sinnen-Welt zur bloſſen Erſcheinung macht, der hebt eben damit alle wahre Moralität,

lität, und die Möglichkeit einer intelligiblen Welt auf, denn er macht den Menſchen durch und durch mit allem, was er denkt, und erkennt, und will, zur puren Vorſtellung, ohne jemals auf eine ſichere Art zu etwas zu gelangen, das an ſich ſelbſt und abſolute etwas wäre. Allein ein ſolcher Empiriſmus ſollte er wohl jemals von einem vernünftigen Philoſophen behauptet, oder doch von allen denen, die von K. deſſelben beſchuldigt zu werden ſcheinen, angenommen worden ſeyn? Selbſt die entſchiedenſte Sceptiker mögen wohl ſo etwas, mehr um andere zu vexiren, als im Ernſte behauptet haben, und von unſern neuern Moraliſten und Metaphyſikern ſollte meines Erachtens die Rede gar nicht ſeyn, denn unter dieſen weiß ich auch nicht einen, der nicht, wenn er auch gleich die wirkliche Aeuſſerungen der Freyheit ſtets noch Naturgeſetzen erklärte, dennoch ihren Urſprung und ihre Wurzel weit über dieſe ſinnliche Natur hinaufſezte, und aus einer abſoluten Selbſtthätigkeit des Menſchen, als eines Dings an ſich herleitete, ſo daß nun eben dardurch auf der einen Seite unſer Zuſammenhang mit der intelligiblen Welt, und auf der andern unſere Unterwerfung unter das Vernunftgeſez, als das oberſte Princip alles unſeres Wollens und Thuns, ganz und gar unangefochten bleibt. Dieſes noch ausführlicher darzuthun, als bisher geſchehen iſt, geſtattet mir der Raum und die Abſicht dieſer Blätter nicht, ich bin aber, wenn es nöthig iſt, jederzeit bereit darzu. Es möchte alſo

wohl die Beſtreitung des ſo allgemein ſeyn ſollenden Empiriſmus, und die Aufdeckung des dardurch verurſachten Blendwerks ſo nothwendig nicht ſeyn; ja wenn ich auch nur halb ſo geneigt zu Beſchuldigungen wäre, als unſer Philoſoph zu ſeyn ſcheint, ſo ſollt es mir nicht ſchwer werden, vielmehr dieſe Anklage umzukehren, und dieſe Beſtreitung ſelber für die Einführung eines gänzlichen Empiriſmus zu erklären. Es iſt wahr der Begriff der Freyheit und mit ihm der Begriff eines Moral-Geſetzes wird durch die Kritik von allen fremden Zuſätzen befreyt, und in ſeiner wahren Reinigkeit aufgeſtellt; allein dieß iſt doch immer nur ein bloſſer Begriff, noch ohne alle Realität; woher ſoll er nun dieſe erhalten? Unſer innigſtes Bewußtſeyn, antwortet die Kritik, unterwirft uns in unſerm wirklichen Wollen dem reinen Geſetze der Vernunft — wir ſollen, noch vor allen wirklichen Objecten des Willens, thun und wollen, was an ſich gut und der Vernunft gemäß iſt, deßwegen weil es an ſich gut und der Vernunft gemäß iſt; die reine Vernunft will alſo wirklich etwas, und ſo hat ſie dann ſelbſt, und mit ihr transſcendentale Freyheit, durch dieſes Wollen und in demſelben wahre Realität. Was iſt denn aber dieß für eine Realität? immer nur eine practiſche; d. h. ein wirkliches Wollen iſt entſprungen aus reiner Vernunft, aus Cauſſalität durch Freyheit — und woher wiſſen wir das? woher anders als aus unſerm innerſten eigenthümlichen Bewußtſeyn? Das heißt, wir ſind uns eines wirk-

lichen

lichen Wollens ſo bewußt, daß wir es, ob es gleich, als etwas Wirkliches in unſerm Bewußtſeyn, ein ſinnlich-bedingtes Wollen, mithin eine Erſcheinung iſt, doch zugleich als ein abſolutes aus einem reinen Vernunft-Begriff entſprungenes Wollen anſehen müſſen. Dieß alles aber, das wirkliche Wollen ſelbſt, der reine Vernunft-Begriff, und der wirkſame Einfluß deſſelben in unſer wirkliches Wollen, was iſt es anders, als unſer Vorſtellen? Durch all unſer Vorſtellen aber iſt kein wahres Ding an ſich möglich, dieſes liegt, wenn es möglich iſt, ganz und gar auſſer demſelben, und was immer noch in demſelben liegt, und zu demſelben gehört, das iſt ſchlechterdings, und kann nicht ſeyn ein Ding an ſich. Wo und was iſt alſo jezt, (wenn wir uns nicht durch das bloſſe Wort, practiſche Realität, befriedigen laſſen,) wo und was iſt jezt Freyheit, Moral-Geſez, abſolute Selbſtthätigkeit, intelligible Welt? Gedanken ſind es, bloſſe Gedanken, die zwar Einfluß haben auf den Willen, und dardurch, in ſo fern dieß Wollen etwas Wirkliches iſt, und zur Sinnen-Welt gehört, auf gewiſſe Art gleichfalls realiſirt werden, und in der Sinnen-Welt ſich äuſſern; aber was ſoll uns doch dieſe Realität nüzen, da dieß alles durch und durch nur zu unſerm Bewußtſeyn gehört, und in demſelben enthalten iſt, unſer Bewußtſeyn aber keine wahre abſolute Wirklichkeit, ſondern immer nur eine Wirklichkeit in unſerm Vorſtellen giebt, die eben deßwegen ſelbſt nichts anders als Vorſtellung

ſeyn kann, ob ſie gleich als auſſer unſerm Vorſtellen gegeben erſcheint. Wir ſehen uns alſo als Dinge an ſich an, und wollen als Dinge an ſich, aber alles nur in unſerer Vorſtellung; hingegen ob dieß auch auſſer unſerm Vorſtellen und Wollen, das auch nur etwas in unſerm Vorſtellen iſt, abſolute und völlig an ſich ſo ſeye, darüber können wir — — Nach dem Zeugniß der Kritik ſelber, gar nicht urtheilen, — davon gar nichts ſagen; können wir aber dieſes nicht beſtimmt und poſitiv bejahen, ſo iſt alle vorgegebene Realität der theoretiſchen Freyheit, des Moral-Geſetzes, und einer damit verknüpften intelligiblen Welt nicht vielmehr, als ein bloſſes Wort, und alſo überall nichts als Empiriſmus.

---

pag. 169, 170.

§. 71.

Natur-Nothwendigkeit geht auf das Daſeyn in der Zeit, und hebt alle Freyheit auf; ſoll alſo dieſe ſtatt finden, ſo muß ſie auf das Daſeyn an ſich gehen. Werden alſo Erſcheinungen, wie gewöhnlich, für Dinge an ſich genommen, ſo iſt Freyheit unmöglich; wird aber das Daſeyn eines Dings in der Zeit unterſchieden vom Daſeyn des Dings an ſich, ſo iſt eine Vereinigung zwiſchen Freyheit und Natur-Nothwendigkeit thunlich.

Anm. Freylich iſt nur auf dieſe Art eine Vereinigung zwiſchen Freyheit und Natur-Nothwendigkeit möglich,

lich, wenn wir die Dinge in der Zeit, und ihr Daſeyn von Dingen an ſich und ihrem Daſeyn, wenn wir das, was erſcheint, von dem, was abſolute und an ſich iſt, unterſcheiden, und alsdann demſelben Ding, das als Erſcheinung unter der Natur-Nothwendigkeit ſteht, Freyheit bloß in ſo fern beylegen, als es ein Ding an ſich iſt. Nehmen wir nun Dinge, die erſcheinen, als ſolche, oder wie und in wiefern ſie erſcheinen, für abſolute Dinge an, ſo daß ſie das alles an ſich wären, was ſie als Erſcheinung oder in der Zeit ſind, ſo heben wir freylich eben dardurch die Möglichkeit jener Vereinigung ganz und gar auf, denn nun ſetzen wir bloß den Nahmen eines Dings an ſich, hingegen den Begriff ſelbſt deduciren wir, es wäre alſo überall kein Ding an ſich, überall nichts als Erſcheinung, alſo auch überall keine Freyheit, ſondern lauter Natur-Nothwendigkeit. Aber wo ſind dann die Philoſophen, die jemals einen ſolchen handgreiflichen unverantwortlichen Widerſpruch begangen, und Erſcheinungen auf dieſe Art für Dinge an ſich genommen hätten? O wir wiſſen es ſchon lange, und bedürften nicht erſt von der Kritik darauf gewieſen zu werden, daß Erſcheinungen als Erſcheinungen, Dinge in der Zeit als ſolche, ſchlechterdings keine Dinge an ſich, d. h. daß das von uns Vorgeſtellte, als daſſelbe, mehr nicht als unſere Vorſtellung, und alſo durch und durch nur etwas in unſerm Vorſtellen iſt; was aber bloß Erſcheinung iſt, was bloß in der Zeit, d. h. in unſerer

Vorſtellung da iſt und geſchieht, das ſteht alles unter der Natur-Nothwendigkeit. In unſerer Vorſtellung kann nichts geſchehen, ohne daß etwas auch wieder in unſerer Vorſtellung vorhergienge, das eben durch ſein Vorhergehen macht, daß jenes in unſerer Vorſtellung ein wirkliches Geſchehen iſt. Da kann alſo ganz und gar nichts geſchehen an ſich, ganz und gar nichts abſolute anheben, und alſo auch keine Freyheit in transſcendentaler Bedeutung ſtatt finden. Soll dieſes möglich ſeyn, ſoll etwas abſolute und an ſich anheben, geſchehen, durch Freyheit bewirkt werden, ſo muß dieſes Geſchehen nicht bloß ſeyn ein Geſchehen in der Erſcheinung, oder in unſerer Vorſtellung, ſondern ein Geſchehen an ſich; das Ding muß ſeyn nicht bloß ein Ding in unſerer Vorſtellung, ſondern ein abſolutes Ding an ſich, denn ein Ding bloß in der Vorſtellung handelt nie an ſich und frey, ſondern immer nur in der Vorſtellung, mithin abhängig und durch etwas anderes auſſer ihm beſtimmt. Wie geſagt, das alles wiſſen wir ſchon lange, und unterſcheiden alſo auch Erſcheinungen und Dinge an ſich gar wohl von einander: warum will uns denn nun die Kritik auf dieſen Unterſchied erſt aufmerkſam machen, oder wie kann ſie doch eine alle Freyheit aufhebende Verwechslung dieſer Sachen, die wenigſtens bey vernünftigen Philoſophen nie ſtatt gefunden hat, für einen ganz gewöhnlichen Fehler derſelben erklären? wir könnten ja vielmehr ſie beſchuldigen, daß durch ihre

re Aeuſſerungen alle Vereinigung der Freyheit mit der Natur = Nothwendigkeit unmöglich werde, oder doch nicht viel mehr als eine Vereinigung bloß in Worten ſeye. Denn wenn wir nun auch Erſcheinungen und Dinge an ſich genau von einander unterſcheiden, und einem Ding, das erſcheint, Freyheit nur in ſo fern, als wir es als Ding an ſich anſehen, beylegen, ſo iſt ja doch dieß alles nur unſer Denken und Vorſtellen, und hat auſſer demſelben nach der Kritik ganz und gar keine, als bloß practiſche Realität — dieſe practiſche Realität aber gehört gleichfalls nur zu unſerm Vorſtellen, mithin iſt Freyheit, und alles, was damit zuſammenhängt, am Ende doch nichts, als ein Gedanke, der zwar in unſer wirkliches Wollen einen Einfluß hat, und alſo in demſelben und durch daſſelbe Wirklichkeit erlangt, aber eine Wirklichkeit, die doch nur Wirklichkeit iſt in unſerer Vorſtellung, nicht aber Wirklichkeit an ſich und abſolute. Ohne dieſe Wirklichkeit aber iſt und bleibt Freyheit allezeit nicht vielmehr, als ein bloſſes Wort, und alle vorgegebene Vereinigung zwiſchen ihr und einer durchgängigen Natur = Nothwendigkeit iſt wahrhaftig nur eine Vereinigung in Worten.

---

pag. 170 — 179.

§. 72.

Dennoch iſt dieſe Vereinigung der Natur = Nothwendigkeit und Freyheit in einer und eben derſelben

Handlung äuſſerſt ſchwierig. Wie kann z. E. ein Diebſtahl als eine Begebenheit in der Zeit, die alſo unter der Natur-Nothwendigkeit ſteht, nach dem Moral-Geſez dennoch völlig frey ſeyn?

§. 73.

Antworten, daß die Beſtimmungsgründe innerlich im Subject ſelbſt, ſeine eigene Kraft und Vorſtellung ſeye, dieß giebt nur eine comparative nicht theoretiſche zur Moralität gehörige Freyheit; wenn dieſe innere Beſtimmungsgründe ſelbſt in der Zeit ſind, alſo ihren Grund in etwas Vorhergehendem haben, das nicht mehr in der Gewalt des Subjects iſt, wenn es handelt; denn ſo iſt doch alles ein Natur-Mechaniſmus, nur hier ein ſpiritueller, kein materieller.

§. 74.

Dieſe Vereinigung iſt alſo nur möglich dardurch, daß daſſelbe Subject, das als Phänomen unter lauter Natur-Nothwendigkeit ſteht, ſich zugleich betrachtet als Ding an ſich, beſtimmbar durch Geſetze, die es ſich durch Vernunft ſelbſt giebt, wo vor ſeiner Willensbeſtimmung nichts vorhergeht, ſondern ſelbſt ſeine ganze ſinnliche Exiſtenz nichts als Folge iſt ſeiner Cauſſalität als Noumens, ſo daß es ſich ſeinen ganzen Karakter in der Erſcheinung als eine von aller Sinnlichkeit unabhängige Urſache ſelbſt verſchaft.

§. 75.

Hiemit ſtimmen denn auch die Ausſprüche des Gewiſ-

ſens

ſens überein, und hierauf allein beruht die Möglichkeit der Zurechnung und einer vernünftigen Reue, ſo bald nur eine Handlung uns angehört.

Anm. Und das alles, was und wie es uns hier die Kritik lehrt ſollten wir bisher nicht gewußt, oder es jemals beſtritten haben; es beſtritten haben, daß wir uns als Dinge an ſich, und unſere Handlungen, als aus einem völlig abſoluten Wollen entſprungen anſehen müſſen, wenn wir uns oder dieſen Handlungen Freyheit beylegen wollen, obgleich hernach eben dieſe Handlungen, um als Handlungen ſinnlich vorgeſtellt zu werden, als aus einem andern Sinnending entſprungen, mithin als unter Naturgeſetzen ſtehend, und durch dieſelbe nothwendig ſo erfolgend, dargeſtellt werden müſſen? Es iſt ja dieß ſo klar, daß gar kein Zweifel darüber ſtatt finden kann, und eben ſo gewiß iſt es auch, daß wir alle, ſelbſt diejenige nicht ausgenommen, die von unſerm Philoſophen beſchuldigt werden, daß ſie den Willen des Menſchen für durch und durch empiriſch-bedingt anſehen — daß wir alle, ſage ich, uns ſelbſt und unſere Handlungen ſo anſehen und beurtheilen. Wie kann es auch anders ſeyn? Eine Handlung, als wirkliche Handlung, ſinnlich dargeſtellt, iſt in dieſer Darſtellung eine Handlung nur dardurch, daß etwas wirklich geſchieht, etwas nun in der Darſtellung wirklich da iſt, was vorher nicht da war; es mußte alſo, wenn dieſes ſinnlich vorgeſtellt wer-

werden ſollte, vorher etwas anders in der Darſtellung da ſeyn, das nun eben durch ſein Vorhergehen macht, daß jezt das, was vorher nicht da war, in der Darſtellung da iſt, oder wirklich geſchieht; jenes aber ſezt wieder ſo etwas voraus, und ſo immer fort. Nun mag dieſe Reihe in dem handlenden Subject ſelbſt oder auſſer demſelben vorgeſtellt werden, ſo macht doch nie das Subject an ſich, ſondern immer nur das, was in der Darſtellung vorhergeht, daß in derſelben etwas folgt, mithin iſt keine Handlung als Handlung in der wirklichen Darſtellung frey, oder etwas, das durch das Subject an ſich zur Begebenheit gemacht würde. Eine ſolche Handlung kann alſo nur dardurch frey ſeyn, daß das Subject ſelbſt das, was in der wirklichen Darſtellung ein Geſchehen durch etwas anders iſt, zugleich zu einem Geſchehen an ſich dardurch macht, daß es an ſich ſelbſt dieſes Geſchehen will, und durch ſein Wollen bewirkt; d. h. ein und eben daſſelbe Geſchehen iſt als ein ſinnlich-vorgeſtelltes wirkliches Geſchehen nur möglich durch etwas anderes, das in der Vorſtellung vorhergeht, hingegen als ein Geſchehen an ſich iſt es möglich, dardurch, daß es an ſich und abſolute geſchieht, oder eine Handlung iſt eine Handlung an ſich, alſo eine freye Handlung dardurch, daß ſie an ſich geſchieht, alſo frey gewirkt wird. So ganz identiſch iſt der Innhalt dieſer § §, daher hat er denn auch gewiß noch nie in Zweifel gezogen werden können. Allein die wichtigſte

Frage

Frage iſt nun erſt dieſe: ob das alles, was wir ſo denken, und wie wir es denken, etwas mehr als unſer Denken, ob es auſſer allem unſerm Denken und Vorſtellen an ſich ſelbſt und abſolute ſo ſeye. Wir müſſen unſere Handlungen, ob ſie gleich als Begebenheiten der Sinnen-Welt durch Naturgeſetze nothwendiger Weiſe beſtimmt ſind, dennoch, wenn wir ſie als frey betrachten ſollen, anſehen als entſprungen aus einem abſoluten Wollen, mithin uns ſelbſt als Dinge an ſich, und unſere Handlungen als Folgen einer abſoluten Cauſſalität denken, dieß iſt kein Zweifel; wir können dieſes auch gar wohl thun, und thun es wirklich; allein dieß alles iſt doch immer nur unſer Denken, Urtheilen, Betrachten. Hats denn alſo wohl auch Wahrheit und Realität an ſich? Daß wir nun bisher dieſe Frage bejahet, und warum wir ſie bejahet haben, dieß iſt in den Unterſuchungen über die Kritik der ſpeculativen Vernunft hinlänglich gezeigt worden. Wir können nähmlich dieß Denken und ſeinen Innhalt freylich durch keine ſinnliche Darſtellung realiſiren, denn dieſes nur zu fordern, wäre ſchon ein Widerſpruch, weil, wenn wir es könnten, es eben dardurch nur etwas in der Vorſtellung, nicht aber etwas an ſich wäre. Hingegen iſt uns eben dieſes Denken, weil es ſchlechterdings nothwendig iſt, eine ſichere Indication, daß das, worauf es uns führt, an ſich und abſolute ſo ſeye, weil es ſonſt ganz und gar nichts als Illuſion wäre. Nimmt man nun dieſe Indication als ein unzweydeutiges Kennzeichen der Wahrheit an, ſo haben

wir, was wir wollen, es ist wirklich und an sich so, wie wir denken. Bestreitet man es aber, weil es keiner sinnlichen Darstellung fähig ist, so ists blosse Täuschung, wenn man noch von einer andern Realität in practischer Beziehung spricht, und sie für das, was wir suchen, ausgiebt. Denn versteht man diese practische Realität so, daß unsere Handlungen aus unserm freyen Willen als dem Willen eines Dings an sich wirklich entsprungen seyn sollen, so daß auch ein Dritter sie so ansehen müßte, so ist dieß von der Kritik durch gar nichts bewiesen, und kann auch nach ihr durch gar nichts bewiesen werden. Versteht mans hingegen so, daß nur wir unsere Handlungen und uns selbst so ansehen und beurtheilen, so daß also nun eben dieses Denken und Urtheilen einen wirklichen Einfluß in unser Wollen hat, und dardurch auf gewisse Art realisirt wird, so ists ja nicht eigentlich ein wahres Ding an sich, sondern nur ein so gedachtes Ding, was sich hiemit in der Sinnen-Welt äussert, und auf diese Art als wirklich darlegt. Mithin ist auch die Freyheit, die wir uns deßwegen beylegen, nichts anders, als ein Gedanke, der zwar den Willen bestimmt, aber doch nichts anders, als ein das Wollen bestimmender, und also auch nur in so fern ein wirklicher Gedanke ist und bleibt; sie ist immer nur die Eigenschaft eines wirklich gedachten, aber nicht eines absolute und ausser allem unserm Denken, Wollen und Vorstellen vorhandenen Dings an sich, und so ist denn auch ihre

Ver-

Vereinigung mit der Natur-Nothwendigkeit ein bloſſer Schein, weil doch zulezt alles durch und durch nur Vorſtellung iſt.

---

pag. 179—185.

§. 76.

Wie kann aber der Menſch frey und doch ein Geſchöpf Gottes ſeyn? als Geſchöpf iſt ja ſein ganzes Daſeyn, alſo auch ſeine Cauſſalität ganz und gar abhängig von Gott — wie alſo zugleich frey?

§. 77.

Wäre der Menſch, als Ding in der Zeit, Ding an ſich und Geſchöpf, ſo wär er ein vom oberſten Meiſter künſtlich gebautes Automat, aber nicht frey. Zeit und Raum würden ohne Befugniß von der göttlichen Exiſtenz getrennt, und nur als nothwendige Bedingungen endlicher Weſen angeſehen. Gott könnte nicht die Urſache der Exiſtenz der Dinge ſeyn, weil er doch nicht die Urſache der Zeit und des Raums als nothwendiger Bedingungen a priori ſeyn könnte. Zeit und Raum müßten alſo nach Spinoza weſentliche Beſtimmungen des Urweſens ſelbſt ſeyn, die von ihm abhängige Weſen wären ſeine Accidenzen, und ihre Handlungen ſeine Handlungen u. ſ. w.

§. 78.

Alle dieſe Widerſprüche hören auf, wenn der Menſch, als Ding in der Zeit, bloß Erſcheinung iſt. Denn nun

bezieht ſich Schöpfung nicht auf die ſinnliche Exiſtenz, und nicht auf die Handlungen in der Sinnen-Welt, ſondern auf das Daſeyn der handlenden Weſen als Noumenen.

§. 79.

Der Menſch alſo iſt Geſchöpf als Ding an ſich, die Schöpfung betrift ſeine intelligible Exiſtenz, zu dieſer gehört eben die Freyheit, mithin wird dieſe durch die Schöpfung nicht aufgehoben, (ſondern vielmehr geſezt.)

§. 80.

Dieſe Auflöſung iſt zwar noch ſehr dunkel, aber andere Auflöſungen verſtecken nur die Schwierigkeiten, oder ſchieben ſie weiter hinaus, zum gänzlichen Ruin der Wiſſenſchaft durch Scepticiſm.

Anm. 1. Ich geſtehe es, nicht bloß dunkel ſcheint mir dieſe Auflöſung zu ſeyn, dieß könnte man in einer ſo ſubtilen Materie einigermaſſen noch hingehen laſſen, ſondern ich kann hier ganz und gar keine Auflöſung finden, vielmehr wird das, was aufgelößt werden ſoll, als ſchon aufgelößt, in der Auflöſung vorausgeſezt, und alſo iſt es eine durch künſtliche Wendungen verſtekte petitio principii und weiter nichts. Um dieſes völlig einzuſehen, ſtelle man ſich nur einmal die Frage deutlich vor, ſie lautet ſo: wie kann ein Menſch frey, und doch als ein freyes Ding zugleich ein Geſchöpf, mithin in ſeiner ganzen Exiſtenz, alſo auch in ſeinen frey ſeyn ſol-

ſollenden Handlungen von Gott, als einer auſſer ihm liegenden fremden Cauſſalität, abhängig, und durch dieſelbe durch und durch beſtimmt ſeye? Und was antwortet nun die Kritik hierauf — ? Zuerſt zeigt ſie alle die Schwierigkeiten, und Widerſprüche, die nothwendiger Weiſe zum Vorſchein kommen, wenn der Menſch als Ding in der Zeit, und alſo überhaupt alle Dinge in der Zeit als Dinge an ſich genommen werden; denn da wären Zeit und Raum, als nothwendige Bedingungen der Dinge in Zeit und Raum, wenn dieſe Dinge an ſich wären, zugleich nothwendige Bedingungen a priori des Daſeyns an ſich und abſolute, mithin nicht bloß Bedingungen der Exiſtenz endlicher Weſen, ſondern Gottes ſelbſt; Gott könnte alſo auch nicht Urſache derſelben, alſo auch nicht Urſache der Dinge ſeyn; Zeit und Raum wären weſentliche Beſtimmungen des Urweſens ſelbſt, und die von ihm abhängige Weſen ſeine Accidenzen, und ſo wäre der Spinoziſmus unwiederleglich. Das alles iſt nun gar keinem Zweifel unterworfen, was folgt aber daraus? offenbar dieſes, daß Dinge in Zeit und Raum als ſolche unmöglich freye Geſchöpfe ſeyn können, denn als freye Geſchöpfe wären ſie von Gott abhängige Dinge an ſich, und könntens doch als Dinge in Zeit und Raum nicht ſeyn. Dinge alſo, die an ſich in Zeit und Raum von Gott abhängig wären, in einen Begriff zuſammen zu faſſen iſt unmöglich, weil es an ſich widerſprechend iſt. Man muß alſo, um Dinge in Zeit und Raum als freye

Geſchöpfe anſehen zu können, ſie nicht als Dinge in Zeit und Raum, ſondern als Dinge an ſich von Gott ableiten; denn werden ſie als Dinge in Zeit und Raum von Gott abgeleitet, ſo können ſie nicht als Dinge an ſich, mithin nicht als freye Dinge von Gott abgeleitet, alſo nicht als freye Geſchöpfe angeſehen werden: Werden ſie hingegen als Dinge an ſich von Gott abgeleitet, ſo können ſie eben deßwegen auch als freye Dinge von ihm abgeleitet, mithin als freye Geſchöpfe angeſehen werden. Soll alſo irgend ein Ding ein freyes Geſchöpf ſeyn, mithin Freyheit und Abhängigkeit der Exiſtenz von Gott mit einander vereinigt werden können, ſo iſt dieß nur möglich in einem Ding an ſich als ſolchem, und nicht in einem Ding in Zeit und Raum, in ſo fern es ein Ding in Zeit und Raum iſt. Dieß iſt wiederum kein Zweifel, aber die Frage, die man auflöſen ſollte, iſt dardurch ganz und gar nicht beantwortet; denn daß ein von Gott abhängiges Weſen, wenn es frey ſeyn ſoll, als ein Ding an ſich von Gott abhängig ſeyn, und ein freyes Weſen, wenn es als ein ſolches ein Geſchöpf ſeyn ſoll, als ein freyes Weſen von Gott abhängig ſeyn müſſe, dieß bedarf gar keiner Auflöſung. weil es idem per idem iſt; aber ob und wie ein Ding an ſich zugleich frey, und doch ein Geſchöpf, mithin ſeiner Exiſtenz nach von Gott abhängig ſeyn könne, dieß allein iſt der wahre Fragepunkt, und darauf iſt, ſo viel ich einſehen kann, noch gar nicht geantwortet dardurch, daß man ſagt, ein

Ding,

Ding, wenn es frey und doch zugleich ein Geſchöpf ſolle ſeyn können, müſſe durchaus ein Ding an ſich, und nicht bloß ein Ding in der Zeit, müſſe nicht bloß in unſerer Vorſtellung, ſondern abſolute und an ſich ein handlendes Weſen ſeyn. Ohne dieſe Eigenſchaft könnte es freylich nicht frey, und alſo auch kein freyes Geſchöpf ſeyn; aber daraus folgt nicht, daß, wenn es nun ein Ding an ſich iſt, und als ſolches ein an ſich handlendes Weſen ſeyn kann, es auch zugleich als ſolches von Gott abhängig, oder als von Gott abhängig zugleich ein an ſich handlendes Weſen ſeyn könne; vielmehr ſcheint dieß immer noch ein unaufgelößter ſich ſelbſt zerſtöhrender Widerſpruch zu ſeyn, der bloß dardurch einigermaſſen verſtekt wird, daß man den Unterſchied zwiſchen einem an ſich handlenden Ding und zwiſchen einem handlenden Ding an ſich in Schatten ſtellt.

Anm. 2. Was in der nächſt vorhergehenden Anmerkung ausführlicher gezeigt worden iſt, das wollen wir jezt dardurch, daß wir es noch kürzer zuſammenfaſſen, in ein noch helleres Licht zu ſetzen ſuchen. Wie kann der Menſch frey, d. h. eine ſich ſelbſt durch ihren eigenen Willen und durch ihre Vernunft beſtimmende Subſtanz, mithin ein an ſich handlendes Weſen, und doch ein Geſchöpf, das heißt, auch als ein an ſich handlendes Weſen von Gott ſeiner ganzen Exiſtenz nach abhängig ſeyn? Hierauf antwortet die Kritik: als ein bloſſes Sinnending, d. h. als ein bloß in der Vorſtellung

handlendes Weſen, das alſo ſelbſt nur Vorſtellung iſt, kann er nicht ſeyn ein freyes Geſchöpf, oder ein von Gott abhängiges an ſich handlendes Weſen, denn ein an ſich handlendes Weſen kann nicht ſeyn ein bloß in der Vorſtellung handlendes Weſen, das ſelbſt nur bloſſe Vorſtellung iſt, und bloſſe Vorſtellung oder ein Sinnending kann nicht ſeyn ein an ſich handlendes Weſen, ſondern iſt ſelbſt ſchon Wirkung eines ſolchen Weſens; alſo muß der Menſch, vorausgeſezt daß er ein von Gott abhängiges an ſich handlendes Weſen, oder ein freyes Geſchöpf ſeyn kann, ſeyn ein Ding an ſich, denn nur als ſolches kann er auch ſeyn ein handlendes Ding an ſich, mithin auch ein an ſich handlendes Ding. Bis hieher iſt nun die Antwort völlig richtig, denn ſie iſt auch völlig identiſch; wird nun aber weiter daraus gefolgert, daß der Menſch eben dardurch, daß er ein Ding an ſich iſt, und dardurch allein ſchon ein an ſich handlendes, und doch zugleich von Gott durch und durch abhängiges Weſen ſeyn könne, ſo wird dieſes bloß precario angenommen; denn um ſo ſchlieſſen zu können, müßte der Begriff des Dings an ſich allein die Bedingung der Mdglichkeit nicht nur eines handlenden Dings an ſich, ſondern auch eines an ſich handlenden und doch von Gott durch und durch abhängigen Weſens ſeyn. Da nun aber dieſe Mdglichkeit noch weit mehr als dieſes erfordert, ſo kann ſie auch aus dieſem Begriff allein noch nicht eingeſehen werden, und alſo iſt die Frage, wie der Menſch

ſeyn

ſeyn könne ein freyes Geſchöpf, dardurch noch bey weitem nicht beantwortet, eben deßwegen weil die Antwort nicht alle Bedingungen dieſer Möglichkeit überhaupt, ſondern höchſtens nur eine einzige derſelben angiebt. Es iſt nähmlich jezt eben ſo viel, als ob man ſo ſchlöſſe: weil ein Ding an ſich ſeyn kann von Gott abhängig, und ſeyn kann ein an ſich handlendes Ding oder frey, ſo kann auch der Menſch als ein Ding an ſich ſeyn ein von Gott abhängiges, und doch zugleich an ſich handlendes, alſo freyes Ding. Nun folgt dieß leztere nur alsdann, wenn erſt bewieſen iſt, daß ein und eben daſſelbe Ding an ſich beedes zugleich, ſowohl abhängig von Gott, als auch frey, ſeyn könne; dieſer Beweiß aber liegt nicht ſchon in dem Begriff eines Dings an ſich, ſondern nur dieß liegt darinn, daß es das eine ſo gut als das andere ſeyn könne. Mithin folgt auch nur dieſes, und ſonſt nichts mehreres aus dem Begriff eines Menſchen als eines Dings an ſich, und das, was eigentlich die Frage ausmacht, ob beedes zugleich bey ihm ſelbſt, oder bey irgend einem Ding an ſich ſtatt finde, bleibt wenigſtens immer noch unentſchieden, wenn man auch nicht ſagen will, daß es in Verbindung mit einander, und in einem und ebendemſelben Ding an ſich eben ſo unmöglich, als getrennt und in mehrern Dingen an ſich gar wohl denkbar ſeye.

---

pag. 185—191.

§. 81.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß nur allein der Vernunftbegriff der Freyheit eine ſolche Erweiterung im Felde des überſinnlichen, obgleich nur in Anſehung des practiſchen Erkenntniſſes verſchaft. Dieſes kommt daher?

§. 82.

Der Begriff Freyheit iſt die Categorie der Cauſſalität, bis zum Unbedingten, welches überſinnlich iſt, erweitert.

§. 83.

Dieſe Erweiterung iſt, wenn erſt ſinnliche Anſchauung der Categorie der Cauſſalität objective Realität geſichert hat, wenigſtens nicht widerſprechend, und alſo zu denken möglich, weil die Categorie der Cauſſalität zur dynamiſchen Klaſſe gehört, und alſo eine Syntheſis des Ungleichartigen zuläßt.

§. 84.

Nun durfte alſo dieſes Können nur noch verwandelt werden in das Seyn, durch ein Factum, das Cauſſalität durch Freyheit wirklich darſtellt.

§. 85.

Dieſes Factum iſt das Moral-Geſez, das der Menſch in ſich ſelbſt findet, a priori, noch vor aller wirklichen Erfahrung, als Geſez der reinen practiſchen Vernunft, das ihm a priori und abſolute gebietet, und

alſo

alſo ſich ſelbſt, und hiemit auch Cauſſalität durch Freyheit durch wirkliches Wollen darſtellt, folglich dieſe Vernunft-Idee obgleich nur practiſch doch wirklich realiſirt.

§. 86.

Hingegen bey der andern dynamiſchen Categorie (nothwendiges Weſen) iſt dieſer Schritt unmöglich; denn zum nothwendigen Weſen können wir ohne Vermittelung der erſtern dynamiſchen Idee nicht hinauf. Es muß als auſſer uns gegeben erkennt werden, in der Sinnen-Welt aber iſt es nicht, und auſſer ihr und uns auch nichts gegeben, das ſeine Verknüpfung mit der Sinnen-Welt vermittelte.

§. 97.

Mithin hilft uns nur das Practiſche im ganzen Vernunft-Vermögen über die Sinnen-Welt zu einer überſinnlichen — aber immer nur practiſchen Erkenntniß, denn nur hier kommen wir zum Unbedingten und Intelligiblen, ohne auſſer uns hinaus zu gehen, weil es unſere Vernunft ſelber iſt, die ſich durchs Moral-Geſez als zur reinen Verſtandes-Welt gehörig erkannt.

§. 88.

So ſchließt ſich jeder Schritt, den man mit reiner Vernunft im practiſchen Felde thut, genau an alle Momente der Kritik der theoretiſchen Vernunft an, und beſtätigt dieſe, und beweißt, daß daſelbſt der Gang der Unterſuchung genau und offen war.

Anm. Wäre die Erweiterung, die das Moral-Geſez unſerer Erkenntniß verſchaft, wäre der Schritt in eine reine Verſtandes-Welt, den wir im Practiſchen thun, das wirklich, was wir im Theoretiſchen ſuchen und nicht finden, eine wahre Erweiterung bis zum abſolute und doch wirklich Vorhandenen, ein wahrer Schritt zu Dingen an ſich, ſo daß wir nun ſagen könnten, wir wiſſen es, daß es auſſer allem unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen Dinge an ſich giebt, ſo hätte freylich die practiſche Vernunft-Kritik der Menſchheit einen weſentlichen Dienſt gethan, ſie hätte alles geleiſtet, was wir von ihr nur immer erwarten könnten, und wir wollten nun auch die genaue wechſelſeitige Beziehung der theoretiſchen und practiſchen Vernunft-Kritik auf einander mit unſerm Philoſophen recht gerne bewundern. Haben wir denn aber einen Schritt wirklich gethan, verſchaft uns das Moral-Geſez wirklich jene Erweiterung unſerer Erkenntniß bis ins Uebersinnliche, oder wird nicht eben dardurch, daß dieſe Erweiterung bloß auf das Practiſche ſich einſchränken muß, die Sache ſelber in einen bloſſen Wortgewinn verwandelt? Ich denke, dieſe Frage iſt bisher ſchon hinlänglich beantwortet worden. Wir ſehen uns als wirkliche vernünftige Weſen an, als dieſe ſind wir uns bewußt, daß wir ſchlechterdings vernünftig wollen und handlen ſollen, dieſes Sollen in unſerm Bewußtſeyn iſt ein wirkliches rein-vernünftiges abſolutes Wollen, mithin wird durch daſſelbe reine Vernunft als wirk-

lich

lich wollende Vernunft dargeſtellt, und, in ſo fern etwas an ſich wirklich gewollt wird, Cauſſalität durch Freyheit realiſirt. Dieß alles iſt ganz gewiß in unſerm Bewußtſeyn enthalten; aber folgt denn nun daraus, daß es auch auſſer unſerm Bewußtſeyn, in dem Geſichtspunkt eines Dritten, daß es wirklich an ſich und abſolute ſo iſt; folgt daraus, daß wir abſolute und an ſich vernünftige Weſen ſind, und als ſolche abſolute und an ſich, das heißt, auſſer all unſerm Denken und Vorſtellen, wirklich ſollen und wollen? Es iſt ja dieß alles durch und durch bloß etwas in unſerm Bewußtſeyn, durch und durch nur Vorſtellung; wir ſelber ſind nur ein gedachtes Wir, unſer wirkliches Wollen und Sollen iſt nur ein vorgeſtelltes gedachtes Wollen und Sollen, das abſolute, Unbedingte, das unſer Wollen beſtimmt, iſt auch nur etwas Gedachtes, folglich bleiben wir überall und alle Zeit unter lauter, lauter Vorſtellungen befangen, und der Begriff der Freyheit, der Begriff einer Urſache an ſich wird durch das Moral-Geſez in uns nicht ſo realiſirt, daß das Ding an ſich durchaus ein wirkliches Ding an ſich und abſolute wäre, und als ein ſolches unſer Wollen abſolute beſtimmte, und alſo von uns an ſich gewollt würde; ſondern nur ſo, daß das Ding an ſich bloß in unſerm Denken ein Ding an ſich iſt, und als ſolches auch unſer Wollen, das ſelbſt nur etwas in unſerer Vorſtellung iſt, beſtimmt. Was ſoll uns nun aber eine ſolche Realität, oder wie kann man

ſagen, daß wir dardurch wirklich zum Intelligiblen und Abſoluten, in eine reine Verſtandes-Welt, zu Dingen an ſich hinüber kommen? Einen Begriff, durch den wir etwas dahingehöriges denken, nähmlich Cauſſalität an ſich oder durch Freyheit, den können wir auf gewiſſe Art verſinnlichen; indem wir aber ſagen, wir verſinnlichen ihn, ſo erlangt er ja eben dardurch nur eine Wirklichkeit in unſerm Vorſtellen, nicht aber, was wir eigentlich ſuchen, eine abſolute Wirklichkeit an ſich und auſſer allem unſerm Vorſtellen; kann er aber nur Wirklichkeit in einer ſo ganz eingeſchränkten Bedeutung erlangen, ſo iſt in der That auch nicht gar viel daran gelegen, und es mag wohl nicht viel mehr, als ein einziger Einfall ſeyn, wenn unſer Philoſoph hier zeigt, warum gerade nur dieſer Begriff von einem Ding an ſich, und kein anderer auf dieſe Art realiſirt, das heißt, practiſch-verſinnlicht werden kann. Uebrigens hat die Sache ſelber keine Schwierigkeit, wir dürfen nur wieder den Innhalt dieſer §§. in unſerer gewöhnlichen Sprache ausdrücken, ſo wird es ſich bald zeigen, wie natürlich und leicht begreiflich dieß alles iſt.

Unter allen Categorien kann nur der Begriff der Cauſſalität bis zum Unbedingten, welches überſinnlich iſt, erweitert werden, denn nachdem einmal ſinnliche Anſchauung ſeine objective Realität geſichert, und ihm Wahrheit und Brauchbarkeit überhaupt vindicirt hat, ſo läßt es ſich wenigſtens gar wohl denken, daß, da

er

er zur dynamiſchen Klaſſe der Verſtandesbegriffe gehört, er auch bis dorthin wirklich fortgehe; nun giebt zwar eben dieſes auch von dem andern dynamiſchen Begriffe, nähmlich von dem Begriffe eines nothwendigen Weſens, allein da dieſes Können doch erſt auch in ein wirkliches Seyn verwandelt werden muß, hierzu aber etwas erfordert wird, das die Verknüpfung des Ueberſinnlichen mit dem Sinnlichen vermittelt, ſo bleibt, weil nur für den Begriff der Cauſſalität eine ſolche Vermittelung durch das Moral-Geſez in uns vorhanden iſt, auch nur dieſer Begriff allein übrig, um mit demſelben in das unbedingte Ueberſinnliche hinüber zu kommen, und der andere, ob er gleich zu einerley Klaſſe gehört, iſt doch für ſich einer ſolchen Erweiterung nicht fähig. So drükt ſich die Kritik, vielleicht um die Sache deſto wichtiger zu machen, in ihrer Sprache aus. In unſerer Sprache würde es ohngefähr ſo lauten: Wenn das, was wir uns vorſtellen, wirklich auch da iſt, auſſer unſerm Denken da iſt, ſo iſt unſer Vorſtellen eben dardurch realiſirt, es iſt das wahre Vorſtellen eines wirklich vorhandenen Dings; allein da dieſes wirklich vorhandene Ding doch nicht anders als nur uns, mithin nur durch unſer eigenes Vorſtellen da iſt, ſo iſt es eben deßwegen auch kein Ding an ſich, ſondern immer nur ein Ding in unſerer Vorſtellung, ein von uns vorgeſtelltes Ding, hingegen kann es doch zugleich auch ein Ding an ſich ſeyn, nur nicht wenn und in

wie-

wiefern es ein bloſſes Ding in der Vorſtellung, und alſo auch nur durch unſer Vorſtellen möglich, ſondern wenn und in wiefern es auch noch an ſich ſelbſt und abſolute, mithin zugleich als ein Ding an ſich möglich iſt, und es iſt wirklich auch ein Ding an ſich, wenn und in wiefern es an ſich ſelbſt und abſolute da iſt. Nun ſind aber allein die Begriffe von einer Urſache und einem nothwendigen Daſeyn Begriffe von ſolchen Dingen, die als Urſache und nothwendiges Daſeyn nicht bloß in unſerer Vorſtellung, ſondern auſſer dem zugleich auch an ſich und abſolute möglich ſind, weil das, was in unſerer Vorſtellung geſchieht, zugleich auch an ſich und abſolute geſchehen kann, und was in unſerer Vorſtellung da iſt, zugleich auch an ſich und abſolute da ſeyn kann. Hingegen die Begriffe von einer extenſiven und intenſiven Gröſſe ſind Begriffe von ſolchen Dingen, die als wirkliche extenſive und intenſive Gröſſe bloß durch unſer Vorſtellen und in demſelben möglich ſind, wo alſo das Vorgeſtellte als daſſelbe nicht zugleich auch ein Ding an ſich ſeyn kann, weil eine Gröſſe an ſich in einer wirklichen Vorſtellung, und als wirkliche Vorſtellung eo ipſo keine Gröſſe an ſich, ſondern nur eine Gröſſe in unſerer Vorſtellung, als etwas aber, das an ſich und nicht bloß in unſerer Vorſtellung etwas iſt, durchaus keine wirkliche Gröſſe mehr wäre. Daher ſind denn auch jene Begriffe allein es, wordurch Dinge bezeichnet werden, die als das, was die Begriffe ausſagen, zugleich an ſich

und

und in unſerer wirklichen Vorſtellung ſeyn können. Da nun aber auſſer dieſer Möglichkeit auch noch ausgemacht werden muß, ob und in wiefern dieſe Dinge, nähmlich Urſache und nothwendiges Daſeyn, als ſolche, Dinge in unſerer Vorſtellung und doch zugleich auch Dinge an ſich wirklich ſind, dieſe Wirklichkeit aber durch nichts als durch ein unläugbares Factum, das heißt, durch ein dieſe Wirklichkeit enthaltendes wirkliches Bewußtſeyn ausgemacht werden kann, ſo iſt es klar, daß, wenn nicht mehr bloß von der Möglichkeit, ſondern von der Wirklichkeit in obiger Bedeutung die Rede iſt, jezt nur noch der Begriff Urſache allein übrig bleibt, als ein Begriff, der ein Ding ausdrükt, das zugleich als Ding in der Vorſtellung, und doch auch als Ding an ſich und abſolute wirklich iſt; denn nur für dieſen Begriff finden wir ein Factum, das durch ein wirkliches Bewußtſeyn die Wirklichkeit einer Urſache an ſich darthut. Dieſes Factum iſt das Moral-Geſez in uns; dieſes iſt das wirkliche Bewußtſeyn eines abſoluten Wollens, und enthält alſo in ſich die Wirklichkeit einer Urſache an ſich, zwar nur in practiſcher aber doch realer Beziehung. Hingegen nothwendiges Daſeyn an ſich kann ſchlechterdings in keinem wirklichen Bewußtſeyn auf keine Art vorkommen, weil es ſeinem Begriff nach auſſer all unſerm Bewußtſeyn gegeben, und alſo auch ſo erkennt werden müßte; was aber als auſſer all unſerm Bewußtſeyn völlig an ſich und abſolute gegeben erkannt werden müßte, das

kann

kann in keinem uns zugehörigen wirklichen Bewußtſeyn als daſſelbe liegen, denn wenn es darinnen auf irgend eine Art vorkäme, ſo würde es nicht mehr, als auſſer all unſerm Bewußtſeyn völlig an ſich und abſolute gegeben, erkannt; mithin wäre auch nothwendiges Daſeyn an ſich, wenn es auf irgend eine Art in einem ſolchen Bewußtſeyn enthalten, oder durch irgend ein Factum realiſirt wäre, nicht mehr das, was der Begriff ausſagt, nothwendiges Daſeyn an ſich, ſondern immer nur Daſeyn in der Vorſtellung. Dieß alles nun, auf dieſe Art ausgedrükt, ſollte es uns wohl auch nur im mindeſten befremden? Es liegt ja vorhin ſchon in den Begriffen ſelbſt, daher kann es freylich nicht anders als ſo ſeyn, wie es die Begriffe mit ſich bringen. Was wir aber bisher ſchon ſo oft bemerkt haben, das kömmt auch hier wieder zum Vorſchein. Wenn wir nähmlich nachdenken, wie und warum der Begriff, Urſache an ſich, wenigſtens in practiſcher Beziehung durch ein Factum, hingegen der Begriff, nothwendiges Daſeyn an ſich, auf gar keine Weiſe realiſirt werden könne, ſo ergiebt es ſich auch hier wieder von ſelbſt, wie unbedeutend dieſe practiſche Realität ſeye. Ein nothwendiges Daſeyn an ſich kann freylich in keinem wirklichen Bewußtſeyn ſo enthalten ſeyn, daß der Begriff ganz und gar erſchöpft und in ſeinem völligen Umfang realiſirt wäre, daß das, was in dieſem Bewußtſeyn da iſt, an ſich und abſolute da ſeyn müßte, weil unſer Bewußtſeyn kein anderes

Da-

Daſeyn, als ein Daſeyn in unſerer Vorſtellung möglich macht, oder weil nothwendiges abſolutes Daſeyn an ſich ſeinem Begriff nach ganz und gar nicht Vorſtellung iſt oder ſeyn kann. Hingegen Urſache an ſich kann in einem wirklichen Bewußtſeyn, nähmlich in einem wirklichen Wollen vorkommen, weil ein Ding an ſich wirklich gewollt werden kann; es kann aber ein Ding an ſich wirklich gewollt werden, weil, um etwas zu wollen, das Ding nicht ſelber wirklich da ſeyn muß, ſondern nur gedacht nur vorgeſtellt werden darf. Es kann alſo auch ein Ding an ſich gedacht, und der Wille durch dieſes Denken, durch den bloſſen Begriff eines Dings an ſich beſtimmt werden, und wenn dieß geſchieht, wie es denn durch das Moral-Geſez in uns wirklich geſchieht, ſo wird wirklich ein Ding an ſich gewollt, und man kann nun ſagen, daß in dieſer practiſchen Beziehung der Begriff Urſache an ſich in einem wirklichen Bewußtſeyn vorkommt, und durch ein wirkliches Factum realiſirt wird. Allein wer ſieht nicht ſo gleich, daß dardurch jener Begriff doch nicht nach ſeinem ganzen Innhalt und Umfang erſchöpft iſt; denn Urſache an ſich, völlig abſolute Urſache muß ein wahres abſolutes Ding an ſich auſſer all unſerm Vorſtellen, Denken und Wollen ſeyn, wenn es das ſeyn ſoll, was der Begriff in der That auſſagt; hier aber bleiben wir, da Begriffe und Geſinnungen, da Wollen und Denken weiter nichts als Vorſtellung iſt, immer nur innerhalb unſeres Vorſtellens,

wir

wir kommen doch nicht zu einem wahren abſoluten Ding an ſich, als einem an ſich und abſolute-vorhandenen Ding, ſondern bloß zu einem, das wirkliche Wollen, das aber ſelbſt nichts als Vorſtellung iſt, beſtimmenden Begriff eines Dings an ſich, der eben deßwegen wieder nur unſere Vorſtellung iſt.

Zweytes Buch.

Dialectik der reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück.

Von einer Dialectik der reinen practiſchen Vernunft überhaupt.

pag. 192—197.

§. 89.

Reine Vernunft hat immer ihre Dialectik, weil ſie zum Bedingten das Unbedingte verlangt, und es auf Erſcheinungen, die es doch nicht enthalten können, anwendet.

§. 90.

Daher hat auch reine practiſche Vernunft ihre Dialectik, indem auch ſie zu dem practiſchen Bedingten das Unbedingte, nähmlich das höchſte Gut, zwar nicht als Beſtimmungsgrund des reinen Willens, denn dieß iſt immer nur das Geſez, aber doch als Totalität des Gegenſtands deſſelben ſucht.

§. 91.

§. 91.

In ſo fern übrigens der Begriff des höchſten Guts das Moral-Geſez als oberſte Bedingung einſchließt, ſo iſt er nicht bloß Object, ſondern auch Beſtimmungsgrund des Willens durch dieſes Geſez.

Anm. Begriffe von Dingen an ſich ſind nothwendig, um Erſcheinungen darauf zu beziehen, um Dinge wirklich vorzuſtellen, denn ohne dieſe Beziehung wäre alles bloß unſere Vorſtellung, und nichts ein wirkliches Ding, nichts würde objective, ſondern alles nur ſubjective vorgeſtellt. Dennoch aber ſind Erſcheinungen nie Dinge an ſich, ſind immer nur in der Vorſtellung wirkliche Dinge, ob ſie gleich Dinge an ſich zu ſeyn ſcheinen, folglich wird jener Begriff nur durch einen Schein, d. h. ganz und gar nicht realiſirt, und dieſen Schein entdekt der Widerſtreit, in welchen die Vernunft darüber geräth. Eben ſo iſt nun auch ein Wollen an ſich, oder ein unbedingtes abſolutes Wollen nothwendig, um reinvernünftig zu wollen; rein-vernünftig zu wollen gebietet uns aber das Moral-Geſez wirklich; mithin iſt durch dieſes Geſez das abſolute unbedingte Wollen, oder das Wollen an ſich ein wirkliches Wollen; ein jedes wirkliches Wollen aber iſt ein Wollen in der Erſcheinung, ein bloß vorgeſtelltes Wollen, wie kann es alſo ſeyn ein Wollen an ſich, oder wie kann auch hier das Wollen an ſich anders als durch einen bloſſen Schein, anders als dar-

durch realiſirt werden, daß das wirkliche Wollen ein Wollen an ſich zu ſeyn ſcheint, ob es gleich ein ſolches Wollen nicht iſt? Die practiſche Vernunft hat alſo in ihrem reinen Gebrauch eben das Schikſal, das die theoretiſche auch hat, hingegen iſt im practiſchen Vernunftgebrauch eine andere und für die Aufgabe der Vernunft weit vortheilhaftere Auflöſung ihres Widerſtreits möglich, als im Theoretiſchen. Im Theoretiſchen nähmlich müßte, wenn jener Schein nicht bloß Schein, ſondern Wahrheit und Realität ſeyn oder werden ſollte, die Erſcheinung ſelbſt als Erſcheinung, oder das Ding in unſerer Vorſtellung, als ein ſolches bloß vorgeſtelltes Ding, abſolute und an ſich ein Ding ohne und auſſer all unſerm Vorſtellen, und ein abſolutes Ding an ſich müßte als ſolches ſelbſt eine Erſcheinung, ein Ding in der Vorſtellung, oder ein bloß vorgeſtelltes Ding ſeyn; das heißt, etwas, das wirkliche Vorſtellung iſt, müßte als daſſelbe etwas ſeyn, das ganz und gar nicht Vorſtellung wäre, wie läßt ſich dieſes zuſammendenken? Hingegen im Practiſchen, wo etwas wirklich und doch abſolute gewollt wird, und alſo auch etwas in unſerer Vorſtellung, und doch zugleich etwas an ſich ſeyn ſoll, da iſt eine ſolche Verknüpfung deſſen, was an ſich, und was in der Vorſtellung ein Ding iſt, gar wohl möglich, denn hier muß das abſolute, oder das Ding an ſich nicht ſeyn ein ganz und gar nicht vorgeſtelltes durchaus abſolutes auſſer all unſerm Vorſtellen vorhandenes und doch

wirk-

wirklich vorgeſtelltes Ding, ſondern es darf ſeyn, und iſt ein nur in unſerm Denken abſolutes, mithin ein bloß gedachtes Ding an ſich. Als ſolches iſt es zwar ein bloſſer Gedanke, der bloſſe Begriff eines Dings an ſich, kein wirklich vorhandenes völlig abſolutes wahres Ding an ſich ſelbſt, hingegen kann es doch auch ſchon als ſolches den Willen beſtimmen, denn auch ſolche Begriffe, ſolche bloſſe Gedanken ſind Vorſtellungen, und Vorſtellungen beſtimmen den Willen, der ſelbſt wieder nichts als Vorſtellung iſt. Wird nun aber der Wille wirklich durch ein ſolches Denken eines Dings an ſich, durch einen ſolchen Begriff beſtimmt, ſo kann man ſagen, daß ein Ding an ſich wirklich gewollt werde, und alſo auch, daß etwas an ſich, etwas Abſolutes, zugleich auch etwas Vorgeſtelltes ſey, freylich nicht ſo, daß das wirklich Gewollte, das alſo eben deßwegen etwas Vorgeſtelltes iſt, als daſſelbe wäre ein Ding an ſich völlig abſolute und auſſer all unſerm Vorſtellen, aber doch ſo, daß es iſt ein Ding an ſich in unſerm Denken, und doch zugleich auch auſſer dieſem Denken als daſſelbe ein wirkliches Ding in unſerm Wollen, und alſo auch in unſerer Vorſtellung, welches, weil Denken und Wollen beedes nur Vorſtellen iſt, durchaus keinen Widerſpruch einſchließt. Mit einem Wort, im Theoretiſchen kann der Begriff eines Dings an ſich nur dardurch realiſirt werden, daß das Ding an ſich ſelber von uns vorgeſtellt und erkannt wird; da nun aber dieſes ſchlechterdings un-

möglich iſt, weil es ſich gegenſeitig aufhebt, ſo kann man hier auf keine Art ſagen, daß ein wirkliches Ding ein Ding an ſich, oder ein Ding an ſich ein wirkliches Ding ſey. Hingegen im Practiſchen wird jener Begriff ſchon dardurch realiſirt, daß er als Begriff den Willen wirklich beſtimmt, ſo daß ein wirkliches Ding als Ding an ſich gewollt wird; dieſes iſt möglich, weil zu dieſem Ende das Ding an ſich nicht abſolute und durchaus, ſondern nur in unſerm Denken da ſeyn muß, und wenn nun, wie das Moral-Geſez in uns es darlegt, der Begriff eines Dings an ſich den Willen wirklich beſtimmt, wenn etwas wirklich, als ein Ding an ſich in unſerm Denken, gewollt wird, ſo kann und muß man jezt in dieſer Beziehung ſagen, daß etwas an ſich wirklich ſeye; es wird jezt wirklich ein Ding an ſich gewollt, aber freylich nur ein gedachtes, nicht ein völlig und durchaus abſolutes Ding an ſich, und ſo läßt ſich denn hier die Antinomie der Vernunft, die haben will, daß alles Wirkliche ein wirkliches Ding in der Vorſtellung und doch auch ein wirkliches Ding an ſich ſeye, ſo auflöſen, daß beeden Forderungen ein Genüge geſchieht, indem ein wirkliches Ding, in ſo fern es als Ding an ſich wirklich gewollt wird, und alſo ein wirkliches Ding in der Vorſtellung iſt, in dieſer practiſchen Beziehung ein wirkliches Ding an ſich, und ein Ding an ſich in eben dieſer practiſchen Beziehung ein Ding in der Vorſtellung iſt. Und damit wäre nun etwas Weſentliches gewonnen?

Freylich ſehr viel, wenn im Practiſchen der Begriff eines Dings an ſich eben ſo realiſirt werden könnte, wie er im Theoretiſchen realiſirt werden ſollte und nicht kann, daß nähmlich das Ding an ſich ſelbſt den Willen durchaus und abſolute beſtimmte, und ſich dardurch wirklich darſtellte, da aber dieſes im Practiſchen eben ſo unmöglich iſt, wie im Theoretiſchen, und die ganze vorgegebene Realiſirung bloß darauf beruht, daß der Begriff eines Dings an ſich den Willen beſtimmt, ſo iſt nun auch in dieſem Fall das wirklich Gewollte durchaus kein abſolutes, ſondern immer nur ein gedachtes Ding an ſich, mithin am Ende eben ſo wie im Theoretiſchen bloß unſere Vorſtellung.

Zweytes Hauptſtück.

Dialectik der reinen Vernunft in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut:

pag. 199—203.

§. 92.

Das Höchſte iſt entweder das Oberſte, die Bedingung, die ſelbſt unbedingt iſt, oder das vollendete, das Ganze, das kein Theil eines gröſſern Ganzen iſt.

§. 93.

Es iſt jezt bewieſen, daß Tugend als Würdigkeit glüklich zu ſeyn die oberſte Bedingung alles Wünſchens-

werthen iſt, mithin das oberſte Gut, aber deßwegen iſt ſie noch nicht das vollendete ganze Gut, als Gegenſtand eines vernünftigen endlichen Begehrungs-Vermögens, denn dazu gehört Glükſeeligkeit, ſelbſt im Urtheile der Vernunft überhaupt.

§. 94.

Tugend und Glükſeeligkeit zuſammen machen alſo das höchſte Gut in einer Perſon, und Tugend und Glükſeeligkeit in der genaueſten Proportion das höchſte Gut einer möglichen Welt aus.

§. 95.

Dieſe zwey in einem Begriff nothwendig verbundene Beſtimmungen müſſen verknüpft ſeyn als Grund und Folge, entweder analytiſch nach dem Geſez der Identität, oder ſynthetiſch nach dem Geſez der Cauſſalität.

§. 96.

Der Epicuräer und der Stoiker beede ſuchten die Verbindung dieſer Beſtimmungen, nicht als zweyer verſchiedenen Elemente, nach dem Geſez der Identität, ſo daß jener ſeine auf Glükſeeligkeit führende Maxime, und dieſer das Bewußtſeyn ſeiner Tugend zum Grundbegriff annahm.

§. 97.

Aus der Analytik iſts nun aber klar, daß dieſe Coalitions-Verſuche umſonſt ſind, daß zwar Tugend und Glükſeeligkeit das höchſte Gut möglich machen, aber als ſpecifics verſchiedene Elemente, daß alſo ihre

Ver-

Verbindung nicht analytiſch erkannt werden kann, ſo daß der, der ſeine Glükſeeligkeit ſucht, ſich ſchon dardurch tugendhaft, oder der der Tugend folgt, ſich ſchon durch das Bewußtſeyn ſeines Verhaltens glüklich finde, ſondern daß dieſe Verbindung eine Syntheſis iſt.

§. 98.

Weil es aber a priori moraliſch-nothwendig iſt, das höchſte Gut durch Freyheit des Willens hervor zu bringen, und alſo jene Verbindung als eine Syntheſis a priori nicht aus der Erfahrung abgeleitet ſeyn kann, ſo kann auch die Möglichkeit des höchſten Guts auf keinen empiriſchen Principien, ſondern muß auf Erkenntniſſen a priori beruhen, und ſo muß denn die Deduction jenes Begriffs transſcendental ſeyn.

Anm. Dieß alles hat ganz und gar keinen Anſtand, es iſt auch vielleicht für die Moral und ihre richtige Darſtellung von keiner geringen Wichtigkeit; wenn es alſo erſt durch die Kritik entdekt worden iſt, ſo wollen wir es gerne bekennen, daß ſie ſich dardurch um unſere practiſche Erkenntniß wahre Verdienſte erworben hat; aber alsdann muß ſich auch die Vernunft bisher noch gar nicht gekannt haben. Nach der Vernunft gehören ja freylich Tugend und Glükſeeligkeit in der allergenaueſten Proportion durchaus und abſolute zuſammen, denn Vernunft als Vernunft will beedes, ſo wohl ein durchaus vernünftiges Verhalten, welches

Tugend heißt, als auch in Verbindung mit demſelben das gröſte mögliche Wohlſeyn, welches Glükſeeligkeit iſt. Von einander getrennt iſt alſo keines das, was die Vernunft als Vernunft will, nur durch ihre Verbindung mit einander befriedigen ſie die Vernunft. Wenn ſie aber gleich nothwendiger Weiſe zuſammen gehören, ſo ſind ſie doch nicht ſchon durch ihre Begriffe ſo mit einander verbunden, daß das Bewußtſeyn des einen zugleich ſchon das Bewußtſeyn des andern in ſich enthielte, denn ſie ſind in ihren Begriffen nicht identiſch, ſondern durchaus und ihrer eigenthümlichen Art nach von einander verſchieden. Man iſt noch nicht tugendhaft, wenn man nach Glükſeeligkeit ſtrebt, dardurch, daß man darnach ſtrebt, und man iſt noch nicht durchaus und abſolute glüklich, wenn man tugendhaft iſt, dardurch, daß man es iſt. Durch ihre bloſſe Begriffe alſo kommen dieſe beede Stücke nie anders als in unſerm bloſſen Denken, nie anders als ſo zuſammen, daß ſie als zuſammen gehörig gedacht werden, nicht aber ſo, daß ſie auſſer demſelben in der Wirklichkeit ſelber, und alſo mit einander ſo verbunden wären, wie ſie nach der Vernunft verbunden ſeyn ſollen; und doch ſollen ſie durchaus ſo verbunden ſeyn. Wie und wordurch iſt denn alſo dieſe Verknüpfung, ſo wie die Vernunft ſie verlangt, möglich? Erfahrung kann es nicht ſeyn, was ſie möglich macht, denn dieſe giebt keine abſolute durchaus nothwendige Verknüpfung, wie ſie der Vernunft gemäß iſt; ſie muß

alſo

alſo noch vor aller Erfahrung völlig a priori als möglich erkannt werden können; d. h. wenn Tugend und Glükſeeligkeit nach der Vernunft oder abſolute und an ſich, mithin nicht bloß in unſerer wirklichen Vorſtellung, und doch wirklich, und alſo auch in unſerer wirklichen Vorſtellung verknüpft ſeyn ſollen, ſo muß dieſe Verknüpfung an ſich und abſolute und noch vor aller wirklichen Vorſtellung, folglich a priori möglich ſeyn, und doch zugleich als eine ſolche abſolute Verknüpfung an ſich auch wirklich werden, und alſo in unſerer wirklichen Vorſtellung da ſeyn — —. Ich glaube nun nicht, daß irgend jemand dieſen ſonnen-klaren Saz jemals beſtritten hat, oder beſtreiten wird, auch daran wird niemand zweifeln, daß dieſe Aufgabe, theoretiſch betrachtet, ſo wie nähmlich die Kritik das Theoretiſche nimmt, an ſich ſelbſt widerſprechend, und eben deßwegen ganz unmöglich iſt; hingegen haben wir es bisher ſchon oft genug gezeigt, und werden es auch in der Folge noch oft wiederhohlen müſſen, daß die Möglichkeit und Realität dieſer Verknüpfung im Practiſchen das auch nicht iſt, was es ſeyn müßte, wenn dardurch die groſſe Lükke im Theoretiſchen ausgefüllt werden ſollte. In theoretiſcher Bedeutung, dieß iſt wahr, kann die Verknüpfung der Tugend und Glükſeeligkeit der Forderung der Vernunft gemäß niemals realiſirt werden, denn die Vernunft fordert eine durchaus vollendete Verknüpfung an ſich, und wenn dieſe theoretiſch realiſirt werden ſollte,

ſo müßte beede ſo wohl Tugend als Glükſeeligkeit als etwas ganz Vollendetes, als ein Ding an ſich wirklich ſo da ſeyn, daß es ſich als etwas völlig Abſolutes in der innigſten Verbindung mit einander auſſer dem bloſſen Denken in einer wirklichen Anſchauung uns darſtellte; dieſes aber iſt unmöglich, indem Tugend und Glükſeeligkeit, ſo bald ſie ſich uns auf dieſe Art darſtellen, und in ſo fern ſie ſich ſo darſtellen, nebſt ihrer Verknüpfung mit einander durchaus nicht mehr etwas Abſolutes, wie die Vernunft es fordert, ſondern immer nur etwas durch jene Darſtellung ſinnlich-beſchränktes und unvollendetes ſind. Hingegen im Practiſchen kann jene Verknüpfung der Vernunft gemäß gar wohl realiſirt, aber freylich nur practiſch realiſirt werden; denn zu dieſem Ende darf, und muß Tugend und Glükſeeligkeit, nicht als völlig abſolute von all unſerm Denken und Vorſtellen unabhängige zuſammen gehörige Dinge an ſich, ſondern bloß als ſolche Dinge in unſerm Denken, den Willen beſtimmen, wie dieß durch das Moral-Geſez wirklich geſchieht, ſo werden ſie eo ipſo in dieſer Verbindung als Dinge an ſich von uns wirklich gewollt, und man kann nun in dieſer Rükſicht ſchon ſagen, daß dieſe Verknüpfung der Vernunft gemäß wirklich ſeye. Allein indem man ſo ſagt, ſo gewinnt man wohl einen viel-verſprechenden Ausdruk, aber lange nicht in der Bedeutung, die uns auf eine ganz ehrliche offene Art in eine intelligible Welt hinüberhelfen könnte. Tugend und Glükſee-

ligkeit

lſigkeit in ihrer gänzlichen Vollendung, und völlig-abſoluter Verbindung mit einander ſind nun zwar wirklich, aber nicht theoretiſch, ſondern nur practiſch-wirklich; das heißt, kein wirkliches abſolutes Ding an ſich und auſſer all unſerm Denken und Vorſtellen, ſondern nur ein unſer wirkliches Wollen beſtimmender Gedanke eines abſoluten Dings an ſich, der uns aber eben deßwegen, weil Denken und Wollen immer nur unſer Vorſtellen iſt, wenn man ohne Zweydeutigkeit nach einer abſoluten Welt fragt, ganz und gar nichts helfen kann. Hieraus läßt ſich nun aber auch ohne viele Mühe urtheilen, mit welchem Recht unſer Philoſoph das ehmalige epicuräiſche und ſtoiſche Moral-Syſtem einer fehlerhaften Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut beſchuldigt. Beede Schulen, ſagt er, erkannten zwar, daß nach der Vernunft, Tugend und Glükſeeligkeit an ſich zuſammen gehören, aber ſie beredeten ſich zugleich, daß ſie ſchon durch ihre bloſſe Begriffe nach dem Geſez der Identität ſo verbunden wären, daß nach dem Syſtem der einen Schule durch das wirkliche Streben nach vollendeter Glükſeeligkeit wahre Tugend, und nach dem Syſtem der andern durch das wirkliche Bewußtſeyn der Tugend vollendete Glükſeeligkeit wirklich ſchon gegeben wäre. War nun das wirklich der wahre Sinn dieſer alten Schulen, woran ich aber noch ſehr zweifle, ob ich es gleich hier als eine ganz hiſtoriſche Frage ununterſucht vorbeygehen kann, und um nicht

unnöthiger Weiſe auszuſchweifen, wirklich auch vorbeygehen muß — — war dieß alſo wirklich der Sinn dieſer Schulen, ſo iſt es ganz gewiß, daß ſie beede den rechten Weg verfehlt haben, denn Tugend, die aus dem Trieb nach Glükſeeligkeit entſpringt, iſt nicht wahre Tugend, wie die Vernunft ſie fordert, und Glükſeeligkeit, die durch das wirkliche Bewußtſeyn der Tugend erzeugt wird, iſt nicht vollendete Glükſeeligkeit, wie Vernunft ſie verlangt, mithin iſt auch weder auf die eine noch auf die andere Art diejenige Verknüpfung zwiſchen dieſen beyden Elementen des höchſten Guts möglich, die der Vernunft gemäß iſt, und das höchſte Gut ſelber möglich macht. Hat uns denn nun aber die Kritik aus dieſem Labyrinthe wirklich hinausgeführt, dardurch, daß ſie uns zwar eine Möglichkeit zeigt, die Forderung der Vernunft einigermaſſen zu befriedigen, und Tugend und Glükſeeligkeit ihr gemäß mit einander wirklich zu verknüpfen, aber eine Möglichkeit, die am Ende doch nur auf bloſſe Begriffe, nicht aber auf die Sachen ſelber ſo geht, daß wir uns nun dardurch von ihnen ſelbſt und ihrer abſoluten wahren Realität auſſer all unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen verſichern könnten?

I.

Die Antinomie der practiſchen Vernunft.

pag. 205, 206.

§. 99.

Zum höchſten durch unſern freyen Willen wirklich zu machenden für uns practiſchen Gut gehört nothwendiger Weiſe Tugend und Glükſeeligkeit, ſynthetiſch verbunden, als Urſache und Wirkung, ſo daß Glükſeeligkeit Tugend, oder Tugend Glükſeeligkeit wirkt.

§. 100.

Beedes iſt unmöglich, denn jenes hebt die Tugend auf, und dieſes die Natur; nach Naturgeſetzen nicht nach moraliſchen Geſinnungen richten ſich practiſche Erfolge in der Welt.

§. 101.

Das höchſte Gut iſt alſo — unmöglich, mithin auch das Moral-Geſez, wordurch es gebothen wird — falſch.

Anm. Wir ſind jezt durch unſere vorhergehende Bemerkungen ſchon in den Stand geſezt, dieſen Widerſtreit der Vernunft aufzuheben, ehe wir noch die Auflöſung von der Kritik lernen. Tugend und Glükſeeligkeit in einer ſolchen Verbindung mit einander, wie die Vernunft es fordert, daß ſie nähmlich in einem vollkommenen Cauſſal-Verhältniß gegen einander nicht etwa nur in unſerm Denken, ſondern auſſer demſelben an ſich und

abſo-

abſolute da ſind, dieß iſt, wenn alles bloß Erſcheinung, alles bloß ein Ding in unſerer Vorſtellung iſt, und als ein ſolches auch gedacht werden muß, ganz und gar unmöglich, denn da ſind beede Sätze in dem offenbarſten Widerſpruch mit einander; da wären beede Dinge Tugend und Glükſeeligkeit nur etwas in unſerer Vorſtellung, nur in unſerer Vorſtellung bey einander, und alſo nicht das, was die Vernunft will, und nicht ſo, wie die Vernunft es will, mit einander verknüpft; die Tugend gewirkt durch Glükſeeligkeit wäre nicht Tugend an ſich, und Glükſeeligkeit gewirkt durch Tugend könnte kein Erfolg der Natur ſeyn, weil alle Erfolge der Natur nur durch etwas in unſerer Vorſtellung möglich ſind. Sollen alſo dieſe beeden Dinge, Tugend und Glükſeeligkeit doch noch einigermaſſen nach der Forderung der Vernunft mit einander verknüpft wirklich da ſeyn, ſo muß das, was Erſcheinung, und als ſolche in unſerer Vorſtellung etwas Wirkliches iſt, auch noch als Ding an ſich gedacht werden, und doch als ſolches Ding an ſich zugleich auch in unſerer Vorſtellung etwas Wirkliches ſeyn können. Es muß alſo entweder Tugend als wirklicher Erfolg der Glükſeeligkeit abſolute und an ſich gedacht, oder Glükſeeligkeit als abſoluter Erfolg der Tugend wirklich vorgeſtellt werden können. Jenes iſt ganz und gar unmöglich, denn es hebt ſich ſelber völlig auf, und läßt ſich alſo nicht einmal denken, was ſich aber nicht denken läßt, das läßt ſich auch nicht wirklich darſtellen. Das

andere hingegen iſt möglich, aber freylich nur in practiſcher Bedeutung möglich, denn Glükſeeligkeit als abſoluter Erfolg der Tugend kann wenigſtens gedacht, und ſo gedacht auch wirklich gewollt, und dann durch dieſes Wollen wirklich vorgeſtellt werden, mithin wird hier die Forderung der Vernunft wenigſtens in einer gewiſſen Rükſicht erfüllt, und Tugend und Glükſeeligkeit in einem abſoluten Cauſſal-Verhältniß mit einander wirklich verknüpft. Nur müſſen wir uns jezt nicht darüber beklagen, daß, da unſer Denken und Wollen ſchlechterdings nichts als unſer Vorſtellen iſt, wir auch auf dieſem Weg nicht weiter kommen, als zu einer bloß vorgeſtellten Verknüpfung; wir haben doch wenigſtens die Freude, in einer gewiſſen Bedeutung ſagen zu können, daß ſich die Verknüpfung der Tugend und Glükſeeligkeit nach der Forderung der Vernunft realiſiren laſſe, ob wir uns gleich dardurch mehr durch Worte täuſchen, als die wahre Forderung der Vernunft erfüllen, die ſchlechterdings eine durchaus abſolute Realität der durch Tugend bewirkten Glükſeeligkeit ſelbſt, und nicht bloß eine Art von ſinnlicher Darſtellung dieſes Gedankens durch unſer wirkliches Wollen verlangt.

II.

Kritiſche Auflöſung dieſer Antinomie.

pag. 205—207.

§. 102.

Die Antinomie zwiſchen Natur-Nothwendigkeit und Freyheit in der ſpeculativen Vernunft-Kritik wurde gehoben dardurch, daß man die Sinnen-Welt bloß als Erſcheinung betrachtete, und die Freyheit in eine intelligible Welt ſezte; eben ſo nun auch dieſe practiſche Antinomie. Denn daß Glükſeeligkeit Tugend bewirkt, iſt ganz unmöglich, aber daß Tugend Glükſeeligkeit bewirkt iſt nur bedingter Weiſe falſch, wenn das Daſeyn in der Sinnen-Welt die einzige Art der Exiſtenz eines vernünftigen Weſens iſt.

§. 103.

Betrachtet ſich hingegen das vernünftige Weſen auch als zu einer intelligiblen Welt gehörig, und hierzu iſt es durchs Moral-Geſez befugt, ſo iſt es nicht unmöglich, daß Sittlichkeit vermittelſt eines intelligiblen Urhebers der Natur nothwendigen Zuſammenhang habe mit Glükſeeligkeit, und ſo bleibt das höchſte Gut dennoch wahres Object eines moraliſch-beſtimmten Willens.

Anm. Sehet hier eben das, was wir in der nächſt vorhergehenden Bemerkung zur Aufhebung der Antinomie

wie der practiſchen Vernunft voraus geſagt haben, nur ſo ausgedrükt, daß man es nicht ſogleich bemerkt, wie unwichtig dieſe Auflöſung iſt. Wenn alles bloß Erſcheinung iſt und ſeyn muß, ſo kann freylich Tugend und Glükſeeligkeit eben ſo wenig mit einander beſtehen, als Natur = Nothwendigkeit und Freyheit, denn alsdann giebts gar keine Tugend, ſo wie es keine Freyheit giebt, weil Freyheit und Tugend nicht bloß in unſerer Vorſtellung etwas ſeyn darf, ſondern etwas an ſich und abſolute ſeyn muß, bloſſe Erſcheinung aber immer nur etwas in unſerer Vorſtellung iſt. Soll alſo Sittlichkeit und Glükſeeligkeit in einem nothwendigen Zuſammenhang mit einander ſtehen können, ſo muß Sittlichkeit vor allen Dingen möglich, und zwar im Zuſammenhang mit der Glükſeeligkeit möglich ſeyn, ſo wie Freyheit im Zuſammenhang mit Natur = Nothwendigkeit möglich ſeyn muß, wenn beede mit einander ſollen beſtehen können. Nun iſt aber Sittlichkeit in einer Welt, die bloß Erſcheinung iſt, weder für ſich allein, noch im Zuſammenhang mit Glükſeeligkeit möglich, ſo wie in einer ſolchen Welt Freyheit weder allein noch im Zuſammenhang mit Natur = Nothwendigkeit möglich iſt, ſondern beedes, ſo wohl Freyheit als Sittlichkeit, muß ſchlechterdings in eine Welt an ſich geſezt werden. Folglich kann Sittlichkeit in Verbindung mit Glükſeeligkeit, ſo wie Freyheit in Verbindung mit Natur = Nothwendigkeit, nur alsdann angenommen werden, wenn Erſcheinung nicht

bloß Erſcheinung ſeyn muß, ſondern auch als Ding an ſich betrachtet werden darf. Da nun aber dieſer Zuſammenhang zwiſchen Erſcheinung und dem Ding an ſich nur practiſch, keineswegs aber theoretiſch realiſirt, das heißt, da etwas in unſerer wirklichen Vorſtellung als Ding an ſich zwar gedacht, und als ſolches auch gewollt, aber auſſer dieſem Denken und Wollen als Ding an ſich nicht weiter wirklich dargeſtellt werden kann, und da durch das Moral-Geſez in uns jener Zuſammenhang wirklich ſo realiſirt wird, ſo kann denn nun freylich auch der nothwendige Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und Glükſeeligkeit, und hiemit auch die Verbindung der Freyheit mit Natur-Nothwendigkeit nur allein practiſch realiſirt werden, und wird durch das Moral-Geſez in uns zwar wirklich, aber doch immer nur practiſch realiſirt. Allein worzu ſoll uns nun dieſe Auflöſung dienen, da ſie die Frage, um die es uns eigentlich zu thun iſt, ganz und gar nicht berührt? Ein Ding an ſich kann freylich nicht ſeyn ein wirkliches Ding, d. h. ein Sinnending oder ein Ding bloß in der Vorſtellung ſo, daß das Ding an ſich ſelbſt ein ſolches wirkliches Ding wäre, aber daraus folgt nicht, daß es nicht abſolute auſſer all unſerm Denken und Vorſtellen an ſich da ſeyn könnte, und als ſo vorhanden von uns mit Recht vorausgeſezt werden dürfte oder müßte. Eben ſo kann ein wirkliches Ding wirklich ſeyn als ein Ding an ſich ſo, daß etwas wirklich als ein Ding an ſich gedacht und gewollt wird,

aber

aber daraus folgt nicht, daß ein völlig abſolutes wahres Ding an ſich ſelbſt wirklich gewollt wird, vielmehr wird bloß ein gedachtes Ding an ſich, alſo eigentlich nur ein Gedanke gewollt; wie ſollten wir alſo dardurch erkennen, daß ein völlig abſolutes Ding an ſich ſelbſt auſſer all unſerm Denken und Wollen, das ſelbſt nur unſer Vorſtellen iſt, abſolute da ſeyn könnte oder müßte. Die Realität alſo eines Dings an ſich, die für die Vernunft gehört, wird durch ihre ſpeculative Kritik nicht aufgehoben, und durch ihre practiſche nicht geſezt, und ſo befinden wir uns nach dieſer doppelten Unterſuchung völlig noch eben daſelbſt, wo wir vorher waren, und wenn über dieſe Realität jemals im Ernſte geſtritten worden iſt oder geſtritten werden kann, ſo iſt und bleibt der Streit wenigſtens hier noch immer unentſchieden.

---

pag. 207—214.

§. 104.

Die Möglichkeit des höchſten Guts iſt alſo allein zu ſuchen in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt. Daß aber alte und neue Philoſophen Tugend und Glükſeeligkeit in genaueſter Proportion ſchon in der Sinnen-Welt finden zu können ſich überreden, das kömmt daher, weil moraliſche Geſinnung ſtets Verknüpfung iſt mit dem Bewußtſeyn der Beſtimmung des Willens durchs Geſez, und alſo ein Wohlgefallen, eine Selbſtzufriedenheit giebt, die als Glükſeeligkeit für die Bewegurſache der Tugend,

bloß Erſcheinung ſeyn muß, ſondern auch als Ding an ſich betrachtet werden darf. Da nun aber dieſer Zuſammenhang zwiſchen Erſcheinung und dem Ding an ſich nur practiſch, keineswegs aber theoretiſch realiſirt, das heißt, da etwas in unſerer wirklichen Vorſtellung als Ding an ſich zwar gedacht, und als ſolches auch gewollt, aber auſſer dieſem Denken und Wollen als Ding an ſich nicht weiter wirklich dargeſtellt werden kann, und da durch das Moral-Geſez in uns jener Zuſammenhang wirklich ſo realiſirt wird, ſo kann denn nun freylich auch der nothwendige Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und Glükſeeligkeit, und hiemit auch die Verbindung der Freyheit mit Natur-Nothwendigkeit nur allein practiſch realiſirt werden, und wird durch das Moral-Geſez in uns zwar wirklich, aber doch immer nur practiſch realiſirt. Allein worzu ſoll uns nun dieſe Auflöſung dienen, da ſie die Frage, um die es uns eigentlich zu thun iſt, ganz und gar nicht berührt? Ein Ding an ſich kann freylich nicht ſeyn ein wirkliches Ding, d. h. ein Sinnending oder ein Ding bloß in der Vorſtellung ſo, daß das Ding an ſich ſelbſt ein ſolches wirkliches Ding wäre, aber daraus folgt nicht, daß es nicht abſolute auſſer all unſerm Denken und Vorſtellen an ſich da ſeyn könnte, und als ſo vorhanden von uns mit Recht vorausgeſezt werden dürfte oder müßte. Eben ſo kann ein wirkliches Ding wirklich ſeyn als ein Ding an ſich ſo, daß etwas wirklich als ein Ding an ſich gedacht und gewollt wird,

aber

aber daraus folgt nicht, daß ein völlig abſolutes wahres Ding an ſich ſelbſt wirklich gewollt wird, vielmehr wird bloß ein gedachtes Ding an ſich, alſo eigentlich nur ein Gedanke gewollt; wie ſollten wir alſo dardurch erkennen, daß ein völlig abſolutes Ding an ſich ſelbſt auſſer all unſerm Denken und Wollen, das ſelbſt nur unſer Vorſtellen iſt, abſolute da ſeyn könnte oder müßte. Die Realität alſo eines Dings an ſich, die für die Vernunft gehört, wird durch ihre ſpeculative Kritik nicht aufgehoben, und durch ihre practiſche nicht geſezt, und ſo befinden wir uns nach dieſer doppelten Unterſuchung völlig noch eben daſelbſt, wo wir vorher waren, und wenn über dieſe Realität jemals im Ernſte geſtritten worden iſt oder geſtritten werden kann, ſo iſt und bleibt der Streit wenigſtens hier noch immer unentſchieden.

---

pag. 207—214.

§. 104.

Die Möglichkeit des höchſten Guts iſt alſo allein zu ſuchen in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt. Daß aber alte und neue Philoſophen Tugend und Glükſeeligkeit in genaueſter Proportion ſchon in der Sinnen-Welt finden zu können ſich überreden, das kömmt daher, weil moraliſche Geſinnung ſtets Verknüpfung iſt mit dem Bewußtſeyn der Beſtimmung des Willens durchs Geſez, und alſo ein Wohlgefallen, eine Selbſtzufriedenheit giebt, die als Glükſeeligkeit für die Bewegurſache der Tugend,

oder als Folge der Tugend für Glükſeeligkeit gehalten wird.

§. 105.

Allein dieſe mit der moraliſchen Geſinnung verknüpfte Selbſtzufriedenheit iſt nicht die Urſache von jener, ſondern ſezt ſie vielmehr ſchon voraus; ſie iſt auch nicht Glükſeeligkeit, weil ſie als Bewußtſeyn der Unabhängigkeit von dem beſtimmenden Einfluß der Neigungen und Bedürfniſſe kein poſitives Gefühl der Luſt, ſondern ein negatives Wohlgefallen iſt; noch iſt ſie Seeligkeit, weil ſie doch nicht gänzliche Freyheit von Neigungen und Bedürfniſſen enthält; folglich beruht auch darauf nicht die Möglichkeit der Verbindung zwiſchen Sittlichkeit und Glükſeeligkeit.

Anm. Wenn wirklich mehrere Philoſophen, ſeyen es nun alte oder neue, die von der Vernunft geforderte allergenaueſte Verknüpfung zwiſchen Tugend und Glükſeeligkeit ſchon in dieſer Sinnen-Welt finden zu können geglaubt haben, deßwegen weil mit dem Bewußtſeyn der Beſtimmung des Willens durchs Geſez nothwendiger Weiſe Selbſtzufriedenheit als Urſache oder Folge verknüpft iſt, ſo war dieß freylich ein gewaltiges Vitium ſubreptionis, und die Kritik hat Recht, es aufzudecken und zu verbeſſern; denn auf dieſe Art hängt Tugend und Glükſeeligkeit nicht ſo zuſammen, wie es der Vernunft-Idee gemäß iſt. Dieſe verlangt reine abſolute Beſtim-

mung

mung des Willens durchs Geſez allein, und in Verbindung mit ihr vollendete Glükſeeligkeit; nun wäre aber, wenn jene Selbſtzufriedenheit die Bewegurſache der ſittlichen Geſinnung wäre und ſeyn könnte, dieſe Geſinnung nicht mehr eine ganz reine abſolute Beſtimmung des Willens durch das Geſez, und alſo auch nicht wahre ſittliche Geſinnung, nicht Tugend nach dem Vernunftbegriff. Nimmt man aber jene Selbſtzufriedenheit als Folge der ſittlichen Geſinnung an, ſo iſt ſie als bloß negatives Gefühl, als Bewußtſeyn der Unabhängigkeit von dem beſtimmenden Einfluß der Bedürfniſſe und Neigungen nicht wirklicher Genuß, und als wirklicher Genuß nicht vollendete Glükſeeligkeit, weil ſie nicht gänzliche Freyheit von allen Neigungen und Bedürfniſſen in ſich enthält. Wie ſollte alſo dardurch die von der Vernunft verlangte Verknüpfung zwiſchen Sittlichkeit und Glükſeeligkeit möglich ſeyn? Allein ich glaube eben deßwegen, daß der Vorwurf, den hier die Kritik ſo vielen Philoſophen macht, auf einem bloſſen Mißverſtändniſſe beruht. Tugend und Glükſeeligkeit — wie ſollte man wohl ſo leicht ſich einbilden, dieſe beede Dinge ſchon in dieſer Welt vollendet, und im genaueſten Verhältniß gegen einander anzutreffen, da man vielmehr aus ihrer ſo ſichtbarn Unvollſtändigkeit und Disproportion ſchon ſo oft auf eine noch zukünftige unſichtbare Welt geſchloſſen hat? Wenn man alſo gleich moraliſche Geſinnungen und Zufriedenheit mit ſich ſelber jeder Zeit als unzertrennlich

anſah und anſehen mußte, ſo wußte man doch wohl, daß dardurch die Forderung der Vernunft, die nicht zufrieden damit iſt, daß wir uns nur als ihrem Geſetze unterworfen, und dardurch zur Glükſeeligkeit beſtimmt anſehen, ſondern einen ganz freywilligen und vollſtändigen Gehorſam gegen ihre Vorſchriften von uns verlangt, und uns nur unter dieſer Bedingung, nur auf dieſem Weg Wohlſeyn und Glück, aber alsdann auch ein ganz vollendetes Glück ſuchen und hoffen läßt — noch lange nicht befriedigt iſt, und auch in dieſer Welt nie befriedigt werden kann; daher konnte man auch unmöglich die Tugend in ihrem ganzen Umfang und Weſen für das Werk jener Selbſtzufriedenheit, noch dieſe für das ganze Glück der Tugend anſehen, ſondern mußte beedes, abſolute Tugend und darauf gegründete vollſtändige Glükſeeligkeit, wenn der Vernunft ein Genüge geſchehen ſollte, in eine noch zukünftige Welt hinüberſetzen. Hingegen konnte man jezt dennoch von einer Proportion reden, die ſchon hier zwiſchen Tugend und Glükſeeligkeit ſtatt fände oder nicht ſtatt fände, und auch die Möglichkeit dieſer Verbindung, wenn ſie erklärt werden ſollte, erklären, man mochte hernach die Tugend als Grund oder als Folge der mit ihr verbundenen Selbſtzufriedenheit anſehen; nur daß man jezt alles mit einander nicht mehr ſo nahm, wie es nach dem Vernunftbegriff genommen werden muß, ſondern vielmehr ſo, wie es die Erfahrung giebt. Der Vernunftbegriff wurde alsdann als

an ſich wahr und nothwendig und unveränderlich voraus-geſezt, und daraus auf eine wirklich vorhandene über-ſinnliche Ordnung der Dinge fortgeſchloſſen, ob er ſich gleich in keiner Erfahrung anſchaulich darlegen ließ, und nun gieng die ganze Frage, was den erſten Punkt be-trift, bloß dahin, ob das, was in der wirklichen Er-fahrung Tugend iſt und heißt, ſchon jezt ſeine völlige dem Grad der darinn enthaltenen Moralität angemeſſene Belohnung bey ſich habe oder nicht. Dardurch aber wür-de die obige Argumentation nicht verändert, die Antwort mochte ausfallen, wie ſie wollte, ſondern vielmehr in allen Fällen beſtätigt. Denn ſagte man ja, ſo konnte man dieſes Ja doch nur aus der Vorausſetzung einer durchaus moraliſchen Regierung Gottes herleiten, und dieſe Vorausſetzung läßt uns mit allem Recht eine gänz-liche Vollendung deſſen, was hier nur erſt angefangen iſt, in einer andern Welt erwarten: ſagte man nein, ſo iſt dieſe Erwartung bey eben dieſer Vorausſetzung noch viel dringender, in beeden Fällen aber muß doch immer ſchon ein durchaus moraliſches Reich Gottes zum voraus angenommen werden, und alſo auch die obige Argu-mentation in Richtigkeit ſeyn, ſo daß ſie jezt durch dieſe Antworten nicht erſt möglich, ſondern gleichſam nur ver-ſinnlicht wird. Daß aber, wenn von wirklicher Erfah-rung die Rede iſt, über jener Frage ein Streit entſte-hen kann, dieß läßt ſich aus dem verſchiedenen Geſichts-punkt, aus welchem man die Sache betrachten kann,

gar leicht erklären. Denn da niemand im Stande iſt, das wirkliche Maaß der Tugend und Glükſeeligkeit in dieſer Welt genau zu beſtimmen und anzugeben, ſo kann es gar leicht geſchehen, daß man entweder zu viel Sittlichkeit, und alſo im Verhältniß gegen dieſe zu wenig Glükſeeligkeit zu finden glaubt, und alsdann das Fehlende anderswo ſucht; oder daß man, wenn man dieſes mit andern Begriffen nicht reimen kann, lieber weniger Sittlichkeit und mehr Glükſeeligkeit, als man wirklich zu zeigen im Stande iſt, vorausſezt, um beedes mit einander in Harmonie zu bringen, und alsdann dieſe ſchon vorhandene Harmonie zu einem Grunde ſeiner künftigen ähnlichen Erwartungen macht. Es iſt dieß auch, ſo lang ſolche Betrachtungen für keine allgemein gültige Beweiſe ausgegeben werden, ſondern nur als Beſtätigungen jener allgemein-gültigen Argumentation ſubjective gelten ſollen, ganz und gar kein Fehler, noch viel weniger aber können ſie zum voraus ſchon ſo angeſehen werden, als ob dardurch jene Argumentation aufgehoben würde, da ſie ja vielmehr ſtets zum Grunde dabey liegt. Daraus aber folgt nun ganz klar, daß, wenn die Kritik den meiſten Philoſophen ein ſolches auffallendes Vitium ſubreptionis zur Laſt legt, es mit dieſer Beſchuldigung ſeine Richtigkeit noch gar nicht hat, ſondern daß auch nur ein leicht zu hebendes Mißverſtändniß der Grund davon ſeyn kann, ſo daß die Beklagte, wenn von dem reinen Vernunftbegriff die

Rede

Rede iſt, mit der Klägerin, wo nicht im Ausdruck, doch in der Sache ſelbſt überein kommen, und wenn ſie nicht mit ihr überein zu kommen ſcheinen, von etwas ganz anderm reden.

Eben ſo verhält ſichs aber auch mit dem andern von der Kritik gleichfalls getadelten Punkte, den wir oben auch ſchon berührt haben, ich meine, mit der Frage, ob die Tugend als Grund oder als Folge der mit ihr verbundenen Selbſtzufriedenheit und Glükſeeligkeit angeſehen werden müſſe. Auch hier iſt wiederum bloß von dem die Rede, was in der wirklichen Erfahrung Tugend iſt. Sagt man nun, daß ſie als eine Folge der mit ihr verbundenen Selbſtzufriedenheit und Glükſeeligkeit angeſehen werden müſſe, ſo nimmt man hier die Glükſeeligkeit nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur in der Möglichkeit, und leitet nicht die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit der Tugend von ihr ab; ſagt man aber, daß die Tugend der wirkende Grund ſeye von der mit ihr verbundenen Glükſeeligkeit, ſo nimmt man die Glükſeeligkeit in ihrer Wirklichkeit, nicht in der bloſſen Möglichkeit, und leitet ſie von der Wirklichkeit der Tugend ab. Nun iſt dieß aber nicht nur an ſich ſelbſt kein Widerſpruch, ſondern es hebt auch die Idee der Vernunft und ihre Forderung, wovon in der Kritik die Rede iſt, ganz und gar nicht auf, da muß freylich die Tugend jederzeit vorhergehen, und kann auf keine Art aus der Glükſeeligkeit entſpringen, ſondern muß vielmehr dieſe

erſt erzeugen; allein dieß wird auch durch die obigen Urtheile ganz und gar nicht unmöglich, ſondern vielmehr vorausgeſezt; wie kann alſo die Kritik dieſe Urtheile als einen Widerſpruch gegen den Vernunftbegriff anſehen, da in ihnen von dieſem Vernunftbegriff die Rede gar nicht iſt? Verbiethen mag ſie es meinetwegen wohl, etwas, das doch dem Vernunftbegriff nicht ganz gemäß iſt, Tugend noch weiter zu nennen, und dafür einen andern Nahmen ſchöpfen, eh' aber dieſer neue Sprachgebrauch wirklich eingeführt und allgemein angenommen iſt, muß ſie den, der jezt nur im Ausdruck von ihr abweicht, nicht beſchuldigen, als ob er die Sache ſelber leugnete oder beſtritte.

---

pag. 214, 215.

§. 106.

Es iſt alſo die Verbindung zwiſchen Tugend und Glükſeeligkeit, die allein das ganze Object der reinen practiſchen Vernunft ausmacht, nur ſo möglich, daß Tugend das oberſte Gut, Glükſeeligkeit hingegen die moraliſch-bedingte nothwendige Folge derſelben iſt.

§. 107.

Da aber dieſe Möglichkeit zum überſinnlichen Verhältniß der Dinge gehört, obgleich die practiſche Folge dieſer Idee ein Theil der Sinnen-Welt iſt, ſo müſſen nun erſt noch die Gründe dieſer Möglichkeit dargeſtellt

wer-

werden, erſtlich in Anſehung deſſen, was unmittelbar in unſerer Gewalt iſt, und dann in dem, was Vernunft zur Ergänzung unſeres Unvermögens zur Möglichkeit des höchſten Guts darbietet.

Anm. Nach dem reinen practiſchen Vernunftbegriff iſt Tugend und Glükſeeligkeit ſchlechterdings ſo verbunden, daß die Tugend das oberſte Gut, und vollendete Glükſeeligkeit ihre nothwendige Folge iſt, dieſes iſt nur möglich zu denken in einer abſoluten intelligiblen Welt, hingegen wird es dardurch, daß es den Willen beſtimmt, wenigſtens practiſch realiſirt. Analyſiren wir nun dieſes Denken und Wollen, und ſehen, was es theils unmittelbar in ſich enthält, theils zu ſeiner Möglichkeit nothwendiger Weiſe vorausſezt, ſo iſt hiemit auch dieſes als ein practiſch-wirkliches Erkenntniß anzuſehen. Hierüber machen wir auch nicht die kleinſte Bemerkung, denn es iſt nun aus dem Vorhergehenden ganz klar, was es mit dieſer practiſchen Realität für eine Beſchaffenheit hat, daher werden wir auch von jezt an uns immer mehr einſchränken können.

III.

Primat der reinen practiſchen Vernunft.

pag. 215—219.

§. 108.

Wenn practiſche Vernunft bloß pathologiſch beſtimmt iſt, ſo kann ihr ſpeculative Vernunft nicht ſo untergeordnet werden, daß ſie annehmen müßte, was dieſe ihr anbietet, ob es ſich gleich aller ihrer Einſicht entzieht.

§. 109.

Hingegen wenn reine Vernunft practiſch iſt, ſo muß ſpeculative annehmen, was zum Intereſſe der reinen practiſchen Vernunft nothwendig gehört, weil ſonſt, da es doch eine und eben dieſelbe Vernunft iſt, Vernunft im Widerſtreit mit ſich ſelbſt wäre, das Practiſche aber dem Speculativen nicht ſubordinirt ſeyn kann, indem alles Intereſſe zulezt practiſch, und auch das der ſpeculativen Vernunft nur bedingt, und allein im practiſchen Gebrauche vollſtändig iſt. Dieß iſt das Primat der reinen practiſchen Vernunft.

Anm. 1. Zuerſt wollen wir wieder dieſe § §. in unſere Sprache überſetzen, um einzuſehen, ob das, was ſie enthalten, eine wahre Erweiterung unſerer Erkenntniß iſt, denn wir wiſſen ſchon, daß durch das beſtändige Perſonificiren der verſchiedenen Zweige unſeres Erkenntniß-Vermögens die Sache öfters ein viel-verſprechendes

des Anſehen bekommt, ob gleich hernach die Bedeutung nicht immer ſo wichtig iſt. Primat der reinen practiſchen Vernunft iſt der Vorzug deſſelben vor der ſpeculativen, der darinnen beſteht, daß das Intereſſe der leztern dem Intereſſe der erſtern ſubordinirt werden muß, ſo daß, wenn practiſche Vernunft etwas bedarf, das der ſpeculativen zwar nicht widerſprechend iſt, aber ſich doch ihrer Einſicht entzieht, dieſe es dennoch anzunehmen nicht verweigern darf; dieſer Vorzug aber beruht darauf, daß practiſche Vernunft nicht bloß pathologiſch beſtimmt iſt, denn da könnte eine ſolche Subordination der ſpeculativen Vernunft nicht zugemutet werden, es muß alſo reine Vernunft ſelber practiſch ſeyn, alsdann muß eine der andern ſubordinirt werden, weil ſonſt eine und eben dieſelbe Vernunft mit ſich ſelbſt im Widerſtreit wäre, es kann aber nicht die practiſche der ſpeculativen, ſondern dieſe muß jener ſubordinirt werden, weil alles Intereſſe, auch das der ſpeculativen Vernunft, practiſch ſeyn muß. Das alles klingt nun wieder ſo ſonderbar und neu, daß man die herrlichſten Entdeckungen erwartet, was iſt es aber, wenn man es in die gewöhnliche Sprache überſezt? Wenn Vernunft den Willen beſtimmt bloß durch Neigungen, oder wenn alles Wollen nur in unſerer Vorſtellung, nicht aber an ſich vernünftig iſt, ſo daß alſo auch der practiſche Vernunftgebrauch ganz und gar nur innerhalb der Sinnen-Welt eingeſchränkt iſt, ſo kommt man auch hier auf keine Art in eine intel-

ligib-

ligible Welt, es wird nie etwas an ſich und abſolute gewollt, und jedes vorgebliche abſolute Wollen, jeder Schritt ins Ueberſinnliche, den man ſo macht und machen will, daß das Ueberſinnliche ſelbſt gleichſam verſinnlicht werden ſoll, iſt Schwärmerey und Unſinn, den man ſchlechterdings verwerfen muß, nicht nur weil es nicht eingeſehen, ſondern auch weil es nicht gewollt werden kann; hingegen wenn Vernunft an ſich den Willen beſtimmt, wenn das wirkliche Wollen an ſich und abſolute vernünftig iſt, ſo daß wenigſtens der practiſche Gebrauch der Vernunft ins Ueberſinnliche und Unbedingte fortgeht, ſo hat nun das Ueberſinnliche und Abſolute wahre Realität, ob es ſich gleich unſerer wirklichen Einſicht ganz und gar entzieht; es iſt jezt etwas an ſich wirklich, nähmlich in practiſcher Bedeutung wirklich, das heißt, es wird etwas an ſich wirklich gewollt, und kann an ſich wirklich gewollt werden, ob es gleich an ſich nicht eingeſehen wird noch werden kann; denn um etwas an ſich wirklich zu wollen, muß es nicht ſelbſt und an ſich in unſerer wirklichen Einſicht vorher dargelegt, ſondern es muß nur an ſich gedacht werden können; oder um etwas wirklich zu wollen, muß es nicht ſchon vor dem Wollen wirklich da ſeyn, es kann wirklich gewollt werden, wenn es auch nur möglich iſt, und alſo vor dem Wollen bloß gedacht wird; daher muß auch das, was an ſich gewollt werden ſoll, nicht ſchon vor dem Wollen an ſich wirklich da ſeyn; wenn es nur an

ſich

ſich möglich iſt, und alſo gedacht werden kann, ſo kann es auch an ſich gewollt werden, und iſt hernach durch dieſes Wollen ſelbſt erſt wirklich. Mithin iſt wirklich ſeyn im Wollen, und nicht wirklich ſeyn in der theoretiſchen Darſtellung oder in der Einſicht einander nicht contradictoriſch entgegengeſezt, es kann vielmehr beedes neben einander beſtehen, und fortlaufen, nur nicht, wie es ſich von ſelbſt giebt, in einerley Bedeutung; daher iſt auch der Mangel des Wirklichſeyns in der Einſicht kein Hinderniß des Wirklichſeyns im Wollen. Wenn alſo gleich das abſolute in Abſicht auf wirkliche Einſicht für unmöglich erklärt werden muß, ſo folgt doch daraus nicht, daß es nun auch in Abſicht auf das wirkliche Wollen für unmöglich erklärt werden müſſe; wenn es nur nicht an ſich unmöglich iſt, d. h. wenn es nur als an ſich möglich gedacht werden kann, ſo iſt es hernach auch möglich in Abſicht auf das wirkliche Wollen, und da vernünftiger Weiſe das Wollen dem Wiſſen vorgeht, indem dieſes um jenes, nicht jenes um dieſes Willen da iſt, ſo muß auch das Wirklichſeyn im Wollen vorgehen, dem nicht Wirklichſeyn im Wiſſen, oder in der Einſicht, oder jenes muß für wichtiger als dieſes angeſehen werden, ſo daß, wenn die Frage nun davon iſt, ob man jezt das Abſolute, weil es theoretiſch nicht, und practiſch wirklich realiſirt werden kann, eher in der leztern Bedeutung ein wahres, als in der erſtern kein wahres reales Object heiſſen ſollen, es immer vernünftig iſt, jenes dieſem vorzuziehen.

Anm.

Anm. 2. Wir haben jezt das wichtige Primat der reinen practiſchen Vernunft ſo deutlich als möglich dargelegt; die Sache hat ganz und gar keinen Anſtand, aber ob wir auch etwas dardurch gewinnen, das iſt nun eine andere Frage. Wenn reine Vernunft practiſch iſt, und den Willen wirklich beſtimmt, ſo hat das Abſolute und Unbedingte Realität in practiſcher Bedeutung, ob es gleich in theoretiſcher Beziehung keine hat. Wir können alſo und müſſen ſagen, daß etwas an ſich wirklich iſt und ſeyn kann, und nicht wirklich iſt noch ſeyn kann, aber wir könnens nicht in einerley Bedeutung, denn da wäre Vernunft mit ſich ſelbſt im Widerſpruch, ſondern müſſens in verſchiedener Rükſicht ſagen; in practiſcher Bedeutung nähmlich ſagen wir, daß es wirklich, und in theoretiſcher, daß es nicht wirklich iſt. Beedes alſo können wir nicht coordiniren, d. h. ſo zuſammenſetzen, daß es zugleich und in einerley Sinn neben einander ſtatt fände, ſondern wir müſſen das eine dem andern ſubordiniren, oder es ſo zuſammenſetzen, daß beedes gleichſam nach einander und in verſchiedenem Sinn ſtatt findet, daß das eine vorhergeht, und das andere folgt, und alſo das eine eher als das andere in Gedanken geſezt, oder in Worten wirklich ausgedrükt wird. Welches ſoll denn aber nun den Vorzug haben? ohne allen Zweifel das Practiſche; alſo dürfen und müſſen wir auch immer eher ſagen, das Ding an ſich iſt wirklich, und kann wirklich ſeyn, als es iſt nicht wirklich

ſich und kann nicht wirklich ſeyn. Allein was ſoll uns doch dieſes Sagen um aller Welt willen nutzen? Es iſt ja doch nur practiſche Realität, und was dieſe iſt und bedeutet, das wiſſen wir, nähmlich eine Art von ſinnlicher Darſtellung eines bloſſen Gedankens, und weiter nichts, aber nicht wirkliche Darſtellung eines wahren Dings an ſich in abſoluter Bedeutung — könnten wir alſo, durch das Practiſche befugt, in dieſem Sinne ſagen, das Ding an ſich iſt wirklich, dann hätten wir, was wir im Speculativen ſuchen und nicht finden, nähmlich wahre abſolute Dinge an ſich; alsdann aber wäre practiſche und ſpeculative Vernunft im offenbarſten Widerſpruch mit einander. Eben deßwegen können wirs in dieſem völlig abſoluten Sinn nicht ſagen, ſondern nur in practiſcher Bedeutung; in dieſer Bedeutung aber haben wir nicht wirklich-dargeſtellte Dinge an ſich, ſondern nur wirklich dargeſtellte oder ſinnlich realiſirte Gedanken von Dingen an ſich — ob wir nun aber Gedanken in einer gewiſſen Bedeutung verſinnlichen oder nicht verſinnlichen können, und ob wir das eine eher ſagen dürfen, als das andere, wenn man in verſchiedenen Rükſichten beedes ſagen kann, das kann nur dem wichtig ſeyn, der an bloſſen Benennungen hängt; hingegen dem, der nicht bloſſe verſinnlichte Gedanken, ſondern wirkliche Dinge auſſer allem Denken und Wollen ſucht, kann dieſes ſo lang kein Gewinn ſeyn, ſo lang er dardurch immer nur auf gewiſſe Art verſinnlichte Gedan-

ken, alſo nur Dinge an ſich im Denken und Wollen, das ſelbſt nur Vorſtellung iſt, nicht aber Dinge an ſich auſſer allem unſerm Denken und Wollen erlangt.

IV.

Unſterblichkeit der Seele,

Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

pag. 219—223.

§. 110.

Bewirkung des höchſten Guts iſt nothwendiges Object eines vernünftigen Willens, völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum Moral-Geſez iſt oberſte Bedingung des höchſten Guts, alſo möglich wie das Object.

§. 111.

Dieſe Angemeſſenheit iſt Heiligkeit, deren kein endliches Weſen in irgend einem Zeitpunkt des Daſeyns fähig iſt; ſie iſt alſo nur möglich in einem ins Unendliche gehenden progreſſus.

§. 112.

Dieſer progreſſus ſezt unendliche Fortdauer der Exiſtenz und Perſönlichkeit voraus, alſo iſt Unſterblichkeit Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft, ein theoretiſcher Saz, der, als ſolcher unerweißlich, einem a priori geltenden practiſchen Geſez anhängt.

§. 113.

Dies Poſtulat erhält dem Geſez ſeine Heiligkeit,

und

und im Willen des vernünftigen Wesens ein unaufhörliches Streben zur Befolgung des Gesetzes.

§. 114.

Hingegen sieht freylich nur der Unendliche, dem Zeitbedingung nichts ist, das Ganze jener Angemessenheit in dieser endlosen Reihe, und dem Geschöpfe bleibt nur Aussicht, hoffende Aussicht, in eine nie zu endende seelige Zukunft.

Anm. Unsern Dank lieber guter Mann! denn es ist alles vortreflich, und wird von Vernunft und Herzen zugleich bestätigt; aber sollte man denn nicht schon lange so gedacht, geurtheilt und gehofft, und nicht nur in der Schule des gemeinen Menschenverstandes, sondern selbst auch in den Systemen der Gelehrten so gehofft und geurtheilt haben? Unsterblichkeit der Seele und nie zu endende Fortdauer der Persönlichkeit ist schlechterdings nothwendig, wenn die ganze Forderung der Vernunft befriedigt, und das Moral-Gesez nach seinem völligen Umfang und in aller seiner Heiligkeit erfüllt werden solle; wir müssen also entweder jene Forderung mißkennen, und das Moral-Gesez in uns, das Gebott der Vernunft verläugnen, oder Unsterblichkeit der Seele und ewige Fortdauer des vernünftigen Wesens hoffen, erwarten, glauben, ob es gleich nie ein Gegenstand unserer wirklichen Einsicht seiner Natur nach werden kann. Nun ist aber die Forderung der Vernunft an uns zu deutlich,

und ihr Gebott unwiderruflich, wie ſollten wir alſo an dem, was darzu nothwendiger Weiſe gehört, jemals zweifeln können? So meine ich hat man immer geſchloſſen; worinnen beſteht alſo das Unterſcheidende der Kritik, oder wie und wordurch lehrt ſie uns hier etwas neues? Aus dem Vorhergehenden iſt dieß klar. „Unſterblichkeit der Seele, Fortdauer der Perſönlichkeit ꝛc. „dieß ſind Begriffe die zu einer intelligiblen Welt ge„hören und auf etwas Abſolutes gehen, theoretiſch kön„nen ſie alſo nie realiſirt, nie als etwas Wirkliches „dargeſtellt werden, hingegen können ſie doch im Prac„tiſchen wahre obgleich nur practiſche Realität erlangen, „und erlangen ſie durch das Moral-Geſez in uns wirk„lich. Dieſes nähmlich ertheilt durch ſeine eigene auf „ein unläugbares Factum gegründete Realität, dem „Begriff des höchſten Guts wahre practiſche Wirklich„keit, nun iſt vollendete Tugend oberſte Bedingung die„ſes höchſten Guts, und vollendete Tugend iſt ohne „Vorausſetzung einer ewigen Fortdauer nicht möglich, „mithin hat dieſe Vorausſetzung eben die practiſche Rea„lität, die der Begriff des höchſten Guts auch hat.“ Aber iſt uns denn nun mit dieſer Realität geholfen? ſie heißt ja doch am Ende weiter nichts, als dieſes: Wir ſehen uns wirklich als vernünftige Weſen an, als ſolche ſind wir uns bewußt, daß wir heilig ſeyn ſollen, dieſes Sollen iſt ein wirkliches Wollen, folglich iſt auch das, was es ſchlechterdings vorausſezt, abſolute Perſön-

ſönlichkeit und nie zu endende Fortdauer der Seele, ein ſolches Wollen, und alſo in demſelben und durch daſſelbe etwas Wirkliches —. In unſerm Wollen, und alſo in unſerm Vorſtellen, freylich wohl; aber deßwegen auch ganz und gar abſolute, und ohne alle täuſchende Zweydeutigkeit völlig an ſich? Gedanken ſind es von Dingen an ſich, dieſe Gedanken beſtimmen den Willen, und werden alſo wirklich gewollt, und hiemit auch auſſer dem Denken auf gewiſſe Art realiſirt, aber es ſind nun nicht Dinge an ſich, die auſſer all unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen abſolute da wären; und eine ſolche Unſterblichkeit, die immer nur eine gedachte, und in ſo fern ſie in unſerm wirklichen Wollen enthalten iſt, eine zwar wirkliche, aber doch nur in unſerer Vorſtellung wirkliche Unſterblichkeit iſt, ſollte uns noch tröſten oder beruhigen, wenn wir einmal einſehen, was ſie iſt, und einſehen müſſen wir das, oder wir täuſchen uns ſelbſt, und tröſten uns mit einem bloſſen Schein? An ſich muß das wirklich ſeyn, was wir wollen, und nicht bloß in unſerm Wollen wirklich und daß es an ſich wirklich ſeye, das müſſen wir, wenn uns geholfen werden ſolle, mit völligem Grunde urtheilen können; ſo können wir aber nach der Kritik auf keine Art urtheilen, denn im Theoretiſchen iſt gar nichts an ſich wirklich, und im Practiſchen iſt das, was an ſich wirklich iſt, nur in unſerm Wollen, alſo doch nur dem Nahmen nach, nicht aber in der abſoluten Wahrheit an ſich wirklich, und ſo fehlt

uns denn immer noch die Realität, die wir ſuchen, und ſo ſchön auch immer die practiſche Kritik ſpricht, ſo ſind doch ihre Tröſtungen in dieſer Rükſicht ohne Kraft. Es bleibt uns alſo nichts übrig, als entweder all unſerm Denken und Vorſtellen zum Troz in dieſer Unwiſſenheit zu bleiben, oder auch im Practiſchen unſere Hoffnung auf eben den Grund zu bauen, auf den wir ſchon im Theoretiſchen unſere Urtheile von Dingen an ſich gebaut haben, nähmlich auf den Grundſaz, daß unſerm uns ſo nothwendigen Denken, Erkennen und Wollen, das, worauf es unaufhörlich hin weißt, eine Welt an ſich, ſo wie es dieſer Indication gemäß iſt, entſprechen müſſe, wenn wir nicht alles für ein illuſoriſches Spiel erklären, und hiemit unſere Vernunft nicht etwa nur beſchimpfen, ſondern ganz und gar verläugnen ſollen.

V.

Daſeyn Gottes;

Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

pag. 223 — 237.

§. 115.

Eine der Sittlichkeit angemeſſene Glükſeeligkeit gehört nothwendig zum höchſten Gut.

§. 116.

Dieſe Glükſeeligkeit iſt Uebereinſtimmung der Natur

tur mit dem ganzen Zweck eines vernünftigen Weſens, und dem weſentlichen Beſtimmungsgrund ſeines Willens.

§. 117.

Dieſer iſt das Moral-Geſez, das Moral-Geſez aber iſt nicht Geſez der Natur, alſo kein Grund zu einem nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und Glükſeeligkeit.

§. 118.

Dieſe Uebereinſtimmung der Natur nicht bloß mit einem Geſetze des Willens vernünftiger Weſen, ſondern auch mit der Vorſtellung dieſes Geſetzes als oberſtem Beſtimmungsgrund, alſo mit ihrer moraliſchen Geſinnung iſt nur möglich durch das Daſeyn einer oberſten Intelligenz als Urſache der Welt.

§. 119.

Dieſe Intelligenz iſt Gott; alſo iſt es moraliſch nothwendig, das Daſeyn Gottes vorauszuſetzen, zwar nicht objective-ſondern ſubjective-nothwendig, Bedürfniß, nicht ſelbſt Pflicht, auch nicht Grund der Verbindlichkeit, ſondern der Möglichkeit des höchſten Guts, als eines practiſchen Objects, alſo Vernunft-Glaube.

§. 120.

Da die alten Philoſophen das Daſeyn Gottes immer bey Seite ſezten, ſo konnten ſie nie zur practiſchen Möglichkeit des höchſten Guts gelangen, der Epicuräer entwürdigte die Sittlichkeit, der Stoiker überſpannte ſie.

§. 121.

Nur die Lehre des Chriſtenthums thut der Forderung der practiſchen Vernunft ein Genüge, indem ſie dem Geſez ſeine Heiligkeit, dem Willen ſeine Autonomie, und der Möglichkeit des höchſten Guts ſein zweytes Element, die Glükſeeligkeit, durch Darſtellung der Welt als eines Reichs Gottes vindicirt.

§. 122.

Die Moral iſt nun die Lehre, der Glükſeeligkeit würdig zu ſeyn, ſie führt zur Religion, als Grund der Möglichkeit einer der Sittlichkeit proportionirten Glükſeeligkeit. Zweck der Schöpfung iſt das höchſte Gut als Object der Weisheit, und die Menſchheit als Subject des an ſich heiligen Moral-Geſetzes iſt eben deßwegen ſelbſt auch heilig.

Anm. Die Bemerkungen über den nächſt vorhergehenden Abſchnitt laſſen ſich auch auf den gegenwärtigen ſo leicht und natürlich, nur mit einigen kleinen Veränderungen, anwenden, daß ich meine Leſer in der That beleidigen würde, wenn ich hier weitläufig ſeyn wollte. Es iſt gar kein Zweifel, daß wir auf dieſem Weg zu einem vernünftigen Glauben an das Daſeyn Gottes gelangen können, nur müſſen wir wieder, eben ſo wie es im vorhergehenden Abſchnitt geſchehen iſt, noch eine Beſtimmung hinzuſetzen, ohne welche die ganze Argumentation eine unnütze Tautologie wäre, die zwar die Sache,

che, um die es eigentlich zu thun iſt, in ſich zu enthalten ſcheint, ſie aber doch nicht enthält. Glüklich zu ſeyn, dieß iſt nothwendiger Weiſe das Verlangen eines jeden vernünftigen und doch endlichen Weſens, hingegen kann ein ſolches Weſen als vernünftiges Weſen nur durch Sittlichkeit und Tugend, alſo nur durch Vernunft, und im genaueſten Verhältniß gegen ſie, glüklich ſeyn wollen. Dieſes nur zu denken, und gedacht muß es doch werden können, wenn es vernünftiger Weiſe gewollt werden ſolle, dieſes nur zu denken iſt unmöglich, wenn nicht die ganze Natur mit allen ihren Erfolgen in dem innigſten Zuſammenhang mit der wirklichen Erfüllung des Moral-Geſetzes gedacht wird. Wie läßt ſich aber dieſes denken, wenn Natur unter bloſſen Natur-Geſetzen ſteht, und nicht zugleich auch als etwas, das ſelbſt durch Vernunft, und alſo völlig abſolute und an ſich da iſt, betrachtet werden darf. Auf dieſe Art aber läßt ſich Natur nur alsdann betrachten, wenn Vernunft ſelbſt die Urſache der Welt iſt: Vernunft als Urſache der Welt iſt Gott; mithin iſt ohne vorausgeſetztes Daſeyn Gottes keine ſolche Verbindung zwiſchen Glükſeeligkeit und Tugend möglich, als zum höchſten Gut nothwendig, und der ganzen Forderung der Vernunft gemäß iſt, und dieſes Daſeyn Gottes, oder vielmehr die Vorausſetzung deſſelben hat eben die Wahrheit und Realität, die jener Forderung der Vernunft zukommt. So wie nähmlich der Begriff des

höchſten Guts durch das Moral-Geſez in uns wirklich, obgleich nur practiſch, realiſirt wird, eben ſo wird auch hiedurch jene Vorausſetzung ſelbſt, als ohne welche das ganze höchſte Gut gar nicht möglich wäre, gleichfalls realiſirt, nur mit dem Unterſchied, daß, da ſie zu demjenigen Theil des höchſten Guts gehört, der das reine vernünftige Wollen nicht erſt möglich macht, ſondern als Folge deſſelben es ſchon vorausſezt, ſie auch durch das Moral-Geſez in uns in eben dieſem Verhältniß, alſo nicht als Beſtimmungsgrund des reinen Willens, ſondern als moraliſch-nothwendige Folge deſſelben realiſirt wird. Allein worzu ſoll uns nun wieder dieſe ganze practiſche Realität dienen? wir ſind es uns nun zwar bewußt, daß wir als vernünftige Weſen nur durch Vernunft ſollen glüklich werden wollen, und in wiefern dieſes Sollen ein wirkliches Wollen iſt, in ſo fern wollen wir auch wirklich nur durch Vernunft glüklich werden, was wir aber wirklich wollen, das müſſen wir erſt als möglich denken; folglich müſſen wir auch das Glüklichwerden durch Vernunft als möglich denken, ehe wir es wirklich wollen können. Dieſe Möglichkeit aber enthält die Vorausſetzung des Daſeyn Gottes; mithin iſt dieſes Daſeyn zugleich in jenem wirklichen Wollen mit Begriffen, und alſo in demſelben und durch daſſelbe wirklich. Allein dieſe Wirklichkeit ſuchen wir ja nicht, denn es iſt immer nur eine Wirklichkeit in unſerm Vorſtellen, die nicht ein wahres Ding an ſich, ſondern nur

den

den Gedanken eines Dings an ſich erfordert, mithin iſt es am Ende weiter nichts, als ein auf gewiſſe Art zum Sinnending gemachtes Gedankending, alſo doch nur eine auf gewiſſe Art modificirte Vorſtellung, nicht aber ein abſolute vorhandenes wahres und wirkliches Ding an ſich ſelbſt auſſer all unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen. Zu einem ſolchen Dinge kommen wir auch im Practiſchen auf keine andere Art, als durch die Vorausſetzung daß die Indication unſeres ganzen Erkennens uns nicht täuſcht; dieſe Vorausſetzung aber dürfen wir vernünftiger Weiſe entweder gar nicht, oder wir dürfen ſie im theoretiſchen Felde eben ſo wohl, als im practiſchen machen.

VI.

Ueber die Poſtulate der reinen practiſchen Vernunft überhaupt.

pag. 238—241.

§. 123.

Durch dieſe Poſtulate, welche von dem durchs Moral-Geſez beſtimmten reinen Willen als nothwendige Bedingungen der Befolgung ſeiner Vorſchrift gefordert werden, bekommen Begriffe, die reine ſpeculative Vernunft als Aufgaben hat, aber nicht auflöſen kann, wirkliche Bedeutung und objective Realität; aber freylich im-

immer nur in practiſcher Abſicht, das heißt, als Bedingungen der Möglichkeit des höchſten Guts als eines Objects unſeres Willens, nicht aber in theoretiſcher Bedeutung, als Bedingungen der Möglichkeit dieſer Dinge an und für ſich ſelbſt.

Anm. Setzen wir einen durch reine Vernunft beſtimmten oder beſtimmbarn Willen als Factum voraus, und zergliedern dieſes Factum, ſo begreift es alle dieſe Begriffe als nothwendige Bedingungen oder Vorausſezzungen in ſich, ſie haben alſo eben die Realität, die jenes Factum auch hat. Nun hat zwar jenes Factum die Realität, daß wir es in unſerm wirklichen Bewußtſeyn antreffen, ſo daß ein reines abſolutes Wollen hiemit ein wirkliches Wollen in der Erfahrung iſt, und alſo haben auch jene Vorausſetzungen eben die Wahrheit und Realität, daß ſie als enthalten in dieſem Factum gleichfalls in unſerm Bewußtſeyn liegen, und in dieſer Rükſicht zur Erfahrung gehören. Allein ſo wie jenes Factum eben deßwegen, weil es in unſerm wirklichen Bewußtſeyn enthalten iſt, kein Factum an und für ſich ſelbſt und völlig abſolute, ſondern doch nur ein Factum in unſerer Vorſtellung iſt, ſo wie das abſolute Wollen in uns eben deßwegen, weil es ein Wollen in der Erfahrung, ein wirkliches Wollen in uns und in unſerem Bewußtſeyn iſt, kein abſolutes Wollen völlig an ſich und auſſer all unſerm Vorſtellen, ſondern doch nur in demſelben

ſelben ein wirklich abſolut Wollen iſt, eben ſo ſind nun auch jene Vorausſetzungen und Bedingungen dieſes Wollens in eben dieſer Bedeutung, mithin doch nur in unſerm Vorſtellen, nicht aber auſſer demſelben und ganz und gar an ſich reell, ſo daß das Vorausgeſezte ſelbſt als ein wahres abſolutes Ding an ſich auſſer all unſerm Denken und Wollen wirklich da wäre, und ſo erkannt würde, ſondern daß es vielmehr nur als ein Ding an ſich von uns wirklich gedacht, und als ſolches auch gewollt wird, aber eben deßwegen auch nur ein auf gewiſſe Art verſinnlichter Gedanke eines Dings an ſich, nicht ein verſinnlichtes oder wirklich dargeſtelltes Ding an ſich ſelbſt in abſoluter Bedeutung iſt. Oder: abſolute reine Vernunft mit ihren Begriffen wird als etwas Wirkliches dargelegt durch unſer Wollen und in demſelben, in ſo fern es ein wirkliches und doch rein-vernünftiges Wollen iſt, aber eben deßwegen weil es ſich darlegt in unſerm Wollen, das ſelbſt nur Vorſtellen iſt, ſo iſt auch das Dargelegte nicht ein Ding an ſich ſelbſt und völlig abſolute, ſondern es wird nur als ein Ding an ſich gedacht, und iſt daher auch nur ein Gedanke, und alſo nichts weiter als unſere Vorſtellung. Dieß alles iſt ſo unläugbar, daß es niemand bezweifeln wird, denn es iſt völlig idem per idem; aber eben deßwegen iſt nun auch dieſe Wirklichkeit reelle Bedeutung ganz und gar kein Gewinn für uns. Es iſt ja keine abſolute von unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen unabhängige Realität,

lität, ſondern immer nur eine Wirklichkeit in unſerm Vorſtellen; wozu alſo ſo viel Kunſt und Mühe, um Begriffe von Dingen an ſich einigermaſſen zu Begriffen von Dingen in der Erfahrung zu machen, da doch auch auf dieſem Weg nicht die Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Begriffe in der Erfahrung, die immer nur vorgeſtellte Dinge in ſich enthält, vorkommen können? Es iſt wahr, durch das theoretiſche Erkenntniß-Vermögen können dieſe Begriffe gar nicht realiſirt werden, denn da müßten die Dinge ſelbſt, die durch dieſe Begriffe gedacht werden, auſſer dieſem Denken an ſich ſelbſt da, und doch als ſolche Dinge von uns vorgeſtellt, und alſo Dinge in unſerer Vorſtellung ſeyn; dieß iſt aber unmöglich, denn es iſt widerſprechend; indem es Dinge in der Vorſtellung ſind, ſo ſind es keine wahre Dinge an ſich, und in ſo fern ſie dieſes ſeyn ſollen, ſo können es keine Dinge in der Vorſtellung ſeyn, mithin hebt hier ihr Begriff ſelber das völlig auf, wordurch ſie allein uns wirklich werden, und Realität erlangen könnten, nähmlich unſer wirkliches Vorſtellen. Hingegen im Practiſchen geſchieht das nicht, da wird das Ding an ſich realiſirt dardurch, daß es wirklich gewollt wird, hierzu aber iſt es nicht nöthig, daß es ſelbſt abſolute da iſt, es darf auch nur gedacht werden, ſo kann es ſchon den Willen beſtimmen, und hiemit wirklich gewollt werden; folglich hebt hier ſein Begriff das, wordurch das Ding für uns Realität erlangt, nähmlich unſer Wollen ſo gar

nicht

nicht auf, daß er es vielmehr möglich macht und erzeugt. So wird nun aber auf dieſe Art das Ding an ſich, nicht ſeinem abſoluten Daſeyn nach, ſondern bloß in unſerm Denken, ſo realiſirt, daß nun nicht ein abſolutes Ding an ſich, ſondern nur ſo, daß ein bloß gedachtes Ding an ſich, zwar auſſer dem bloſſen Denken, aber doch nur in unſerm Wollen, welches ſelbſt nur unſer Vorſtellen iſt, und alſo nicht in abſoluter Bedeutung, ſo wie es der theoretiſche Vernunftgebrauch erforderte, wirklich da iſt. Es iſt alles mit einander weiter nichts als eine künſtlich ausgedachte und mühvoll dargeſtellte Verbindung der Sinnen-Welt mit einer Welt an ſich, da es aber nicht die Verbindung iſt, die die ſpeculative Vernunft erheiſcht, ſo hat in ſo fern (von andern Rükſichten reden wir jezt nicht,) das Practiſche ganz und gar keinen Vorzug vor dem Theoretiſchen. Wir ſuchen durchaus eine Welt an ſich, die ein Ding in völlig abſoluter Bedeutung iſt, nicht eine Welt an ſich, die nur ein unſer Wollen beſtimmender Gedanke, und alſo doch nur Vorſtellung iſt. Eine ſolche Welt aber finden wir im practiſchen Felde ſo wenig, als im theoretiſchen, auſſer wir ſetzen voraus, daß uns unſer Erkennen überhaupt durch ſeine gerade offene Indication nicht täuſche; ſetzen wir aber dieſes voraus, ſo führt uns der theoretiſche Vernunftgebrauch ſo gut, als der practiſche, in eine ſolche Welt hinüber.

VII.

Wie iſt eine Erweiterung der reinen Vernunft in practiſcher Abſicht ohne Erweiterung ihrer ſpeculativen Erkenntniß möglich?

pag. 241.

§. 124.

Um ein reines Erkenntniß practiſch zu erweitern, muß eine Abſicht a priori gegeben ſeyn, ein Zweck als Object des Willens, welches durch einen categoriſchen Imperativ als practiſch nothwendig vorgeſtellt wird, das iſt nun hier das höchſte Gut.

Anm. Wir wollen, da wir nun ſchon wiſſen, was es mit dieſer Erweiterung für eine Beſchaffenheit hat, und alſo nichts neues mehr hinzuzuſetzen haben, unſerm Philoſophen in dieſem Abſchnitt immer nur mit kurzen Bemerkungen folgen, durch die wir bloß ſeine Art ſich auszudrücken in unſern gewöhnlichern Dialect überſetzen; ja vielleicht wären nicht einmal dieſe Erläuterungen nöthig, indem wir nun doch die Sprache der Kritik einmal richtig gefaßt haben müſſen. Was nun die Aufgabe überhaupt betrift, ſo hätte ſie in der That ganz kurz auf dieſe Art beantwortet werden können: Begriffe von Dingen an ſich laſſen ſich zwar durchs Wollen, aber nicht durchs Anſchauen der gedachten Dinge wirklich darſtellen, weil Dinge an ſich als ſolche zwar gewollt,

aber

aber nicht angeſchaut werden können. Daß aber Dinge an ſich gewollt, und doch nicht angeſchaut werden können, dieß kömmt daher, weil zum erſtern bloß ihr Begriff, ihr bloſſes Denken gehört, welches denn gar wohl möglich iſt, hingegen um angeſchaut zu werden, müßten die Dinge an ſich ſelber da ſeyn, dieſes aber iſt jederzeit widerſprechend. Beedes, ſo wohl Anſchauen als Wollen, iſt unſer Vorſtellen, was alſo in beedem enthalten iſt, und vorkommt, das kann eben deßwegen auch nichts anders als nur unſere Vorſtellung ſeyn. Nun ſind Dinge an ſich als ſolche ſchlechterdings keine Vorſtellungen, ſondern Dinge an ſich, in ſo fern alſo können ſie weder im Anſchauen noch im Wollen vorkommen; hingegen ſind doch ihre Begriffe wahre mögliche Vorſtellungen, alſo können ſie auch, ſo wohl im Wollen als im Anſchauen liegen. Kommen ſie nun aber im Anſchauen vor, ſo heißt dieß weiter nichts, als: das, was von uns angeſchaut wird, und daher ein wirkliches Ding in unſerer Vorſtellung iſt, wird, weil es in unſerer Vorſtellung ein wirkliches Ding iſt, von uns nothwendiger Weiſe als ein Ding an ſich gedacht; da es aber doch nur als ein Ding an ſich gedacht wird, und als ein wirkliches Ding auſſer dem bloſſen Denken nur in unſerer ſinnlichen Vorſtellung ein wirkliches Ding iſt, ſo wird auf dieſe Art das, was gedacht wird, und ſo wie es gedacht wird, nähmlich das Ding an ſich ſelbſt als Ding an ſich durch das Anſchauen nicht wirklich dargeſtellt.

Kommt hingegen der Begriff eines Dings an ſich im Wollen vor, ſo heißt dieß ſo viel: das, was jezt von uns gewollt wird, und alſo in unſerm Wollen, mithin auch in unſerm Vorſtellen wirklich iſt, wird deßwegen gewollt, oder iſt deßwegen wirklich in unſerm Wollen, weil ſein Begriff, ſein bloſſes Denken es macht, daß es gewollt wird, es wird alſo, ob es gleich an ſich und abſolute kein Ding, ſondern alles nur unſere Vorſtellung iſt, doch nicht gewollt als ein Ding bloß in unſerer Vorſtellung, ſondern als ein Ding an ſich, und in ſo fern kann man ſagen, daß ſich das Ding an ſich als ſolches durch unſer Wollen wirklich darſtellt, ohne ſich dardurch eben ſo in Widerſprüche zu verwickeln, wie dieß geſchehen würde, wenn man ſagen wollte, daß ein Ding an ſich durch das Anſchauen ſich wirklich darſtelle, weil das wirklich Dargeſtellte von uns als ein Ding an ſich und nicht bloß als ein Ding in unſerer Vorſtellung gedacht wird. Denn wenn vom Wollen die Rede iſt, ſo kann das, was gewollt wird, auch nur ein bloſſer Gedanke, alſo nur ein Ding an ſich in unſerm Denken ſeyn; iſt hingegen vom Anſchauen die Rede, ſo muß das Angeſchaute jederzeit ein wirkliches Ding auſſer dem Denken, und darf nicht bloß ein Ding in unſerm Denken ſeyn; iſt es nun aber ein ſolches wirkliches Ding auſſer dem bloſſen Denken, und doch für uns ein wirkliches, ein uns gegebenes Ding, ſo iſt es ja eben deßwegen kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern weil es uns gegeben iſt,

ein Ding bloß in der Vorſtellung. Auf dieſe Art iſt die Sache meines Erachtens völlig klar, und die Aufſchrift dieſes ganzen Abſchnitts in der Kürze ſo deutlich beantwortet, daß man wohl gar nichts dagegen einwenden wird; warum hat denn alſo die Kritik dieſe Aufgabe nicht mit eben der Offenheit und Kürze, ſondern in einer weit künſtlichern Sprache und auf einem viel längern Umweg aufgelöſt? Sollte nicht etwa dieß der Grund davon ſeyn, weil es bey einer ganz geraden offenen Antwort ſogleich in die Augen gefallen wäre, 1) daß die ganze Frage einer weitläufigen Beantwortung gar nicht einmal bedarf; denn genau betrachtet iſt ſie nichts anders, als die Frage, warum Dinge noch vor ihrer Wirklichkeit als bloß mögliche Dinge, oder als bloſſe Begriffe zwar gewollt, aber als ſolche nicht auch angeſchaut, das heißt, als wirklich-vorhandene Dinge dargeſtellt werden können, dieſes aber nur zu fragen, in der Abſicht, daß man im Ernſte darauf antworten ſolle, ſcheint dieſes nicht zum voraus ſchon etwas Lächerliches zu ſeyn? 2) daß die vorgegebene Erweiterung der reinen practiſchen Erkenntniß die Lücke in dem ſpeculativen Vernunftgebrauch ewig nicht ausfüllt; denn dieſe Lücke entſteht dardurch, daß wir hier auf keine Art zur Wirklichkeit wahrer abſoluter Dinge ſo kommen können, daß wir ſchlechterdings urtheilen und ſagen müßten, es ſind an ſich und völlig abſolute auſſer all unſerm Vorſtellen wahre Dinge wirklich da. Dahin aber kommen wir auch

durch jene Erweiterung der reinen practiſchen Erkenntniß nicht, denn dardurch werden wir nur befugt überhaupt zu urtheilen: es ſind Dinge an ſich wirklich, aber nicht abſolute-wirklich auſſer all unſerm Vorſtellen, alſo auch nicht wahre Dinge an ſich in völlig abſoluter Bedeutung; ſondern nur Dinge an ſich in unſerm Denken, und wirklich, zwar auch auſſer dem bloſſen Denken, aber nur in unſerm Wollen, mithin doch nur in unſerm Vorſtellen, alſo nur wirklich-gemachte, d. h. auf gewiſſe Art verſinnlichte Gedanken. Sollen wir uns alſo dennoch einbilden, daß wir dardurch jene Lücke glüklich ausfüllen können, ſo müſſen wir ein bloſſes zweydeutiges Wort für die Sache ſelber nehmen, und uns ſtatt der abſoluten Realität unſerer Erkenntniß eine bloſſe Wirklichkeit in der Vorſtellung ſo gefallen laſſen, als ob ſie abſolut wäre. Damit wir aber dieſes ſo leicht nicht merken, ſo muß man uns durch Umwege führen, die ſchon ſo künſtlich angelegt ſind, daß, wenn wir gleich immer wieder auf den vorigen Punkt zurükgeworfen werden, wir doch glauben können, wirklich weiter gekommen zu ſeyn. Daß dieß in der That keine feindſeelige oder argliſtige Beſchuldigung iſt, dieß können wir bey einem jeden §. dieſes ganzen Abſchnitts ſehr deutlich zeigen, und wollen es ſchon bey dieſem durch eine kurze Umſchreibung ſeines Innhalts auſſer Zweifel ſetzen. Denn wenn dieſer erſte §. zur practiſchen Erweiterung einer reinen Erkenntniß eine a priori gegebene Abſicht, d. i.

einen

einen Zweck als Object des Willens, das durch einen categoriſchen Imperativ als practiſch nothwendig vorgeſtellt wird, erfordert, und das höchſte Gut als dieſes Object bezeichnet, ſo heißt dieß ja nach ſeinem wahren Sinn und in die ordentliche gewöhnliche Sprache überſezt, nichts anders als: um etwas wirklich abſolute und an ſich zu wollen, muß etwas wirklich ſo vorgeſtellt werden, daß es den Willen an ſich und abſolute beſtimme, und alſo wirklich an ſich und abſolute gewollt werde; denn wenn etwas wirklich ſo vorgeſtellt wird, daß es an ſich den Willen durchaus beſtimmt, ſo wird es ja wirklich an ſich und abſolute gewollt; nun wird aber durch das Bewußtſeyn des Moral-Geſetzes in uns, d. h. durch das Bewußtſeyn, daß wir als vernünftige Weſen an ſich und rein-vernünftig wollen und handlen ꝛc. ſollen, dieß alles wirklich vorgeſtellt als den Willen an ſich und abſolute beſtimmend, mithin wird es auch wirklich an ſich und abſolute von uns gewollt; und da dieſes wirkliche Object des Willens, in ſo fern hier bloſſe reine Vernunft den Willen beſtimmt, das höchſte Gut heißt, ſo kann man nun zwar ſagen, daß durch dieſes Object reine Erkenntniß practiſch erweitert werde, ſagt man denn aber dardurch etwas anders, als das an ſich klare idem per idem, daß, in ſo fern wir wirklich rein-vernünftig wollen ſollen, wir auch wirklich rein-vernünftig wollen?

pag. 241.

§. 125.

Dieſes höchſte Gut iſt nicht möglich ohne drey theoretiſche Vernunftbegriffe, die aber als ſolche keine objective Realität finden, dieſe drey Vernunftbegriffe ſind Freyheit, Unſterblichkeit, Gott.

Anm. Wir ſollen wirklich durchaus nur wollen, was vernünftig iſt, und weil es vernünftig iſt, und auch nur unter dieſer Bedingung, aber unter dieſer Bedingung durchaus und ganz glüklich werden, nun iſt dieß aber ohne Freyheit Unſterblichkeit und Gott nicht einmal zu denken möglich, indem wir alſo jenes wirklich ſollen, und dardurch wirklich machen — im Wollen; ſo werden auch dieſe drey Begriffe, die nirgends keine adäquate Anſchauung finden, wordurch ſie ſich als wirklich darſtellen lieſſen, durch eben dieſes wirkliche Sollen, zugleich wirklich in unſerm Wollen.

---

pag. 141—142.

§. 126.

Da uns nun durchs practiſche Geſez die Exiſtenz des höchſten Guts nothwendig gebotten iſt, ſo wird eben dardurch die Möglichkeit jener Objecte der reinen ſpeculativen Vernunft und ihre objective Realität, die ihnen dieſe nicht ſichern konnte, poſtulirt; d. h. die bloß denkbare Begriffe der reinen Vernunft werden aſſertoriſch

für

für ſolche erklärt, denen wirkliche Objecte zukommen, weil practiſche Vernunft die Exiſtenz derſelben zur Möglichkeit ihres practiſch ſchlechthin nothwendigen Objects, des höchſten Guts, bedarf, und alſo die theoretiſche Vernunft berechtigt, ſie vorauszuſetzen, und ſo wird denn die reine Erkenntniß der Vernunft practiſch erweitert.

Anm. Ueber dieſe Erweiterung aber können wir uns nicht ſehr freuen, wenn wir anders nicht bloſſe Zweydeutigkeiten für Gewinn halten wollen. Unſer Wollen ſoll wirklich ſeyn ein rein-vernünftiges Wollen, dieſes aber iſt ohne Freyheit, Unſterblichkeit, und Gott nicht möglich, mithin wird durch jenes Sollen, als ein wirkliches Wollen zugleich auch die Wirklichkeit Gottes der Freyheit und Unſterblichkeit in practiſcher Bedeutung vorausgeſezt. Das klingt nun alles ſehr ſchön und gut, aber leider liegt auch hier wieder in den Ausdrücken: poſtulirte Exiſtenz, Wirklichkeit, objective Realität, eben die Zweydeutigkeit, die wir ſchon ſo oft bemerkt haben, und die uns allen Gewinn vereitelt. Man kann nähmlich bey dieſen Ausdrücken eine völlig abſolute Exiſtenz, Wirklichkeit, objective Realität, auſſer all unſerm Vorſtellen, ſich denken, und wenn dieſe hier wirklich poſtulirt wird, alsdann hat in der That der practiſche Vernunftgebrauch vor dem theoretiſchen einen unbeſchreiblichen Vorzug, indem er nun wirklich alle un-

ſere Wünſche völlig befriedigt, und uns in eine abſolute Welt, wie wir ſie ſuchen, hinüberführt. Man kann aber auch eine Wirklichkeit, eine objective Realität, eine Exiſtenz verſtehen, die von unſerm Vorſtellen doch nicht unabhängig, ſondern immer noch in demſelben befindlich iſt; alsdann verſchwindet jener Vorzug wieder und wir ſind in Abſicht auf die Hauptfrage, die uns allein intereſſirt, im practiſchen Felde ſo wenig unterrichtet als im theoretiſchen; denn was kann es uns in dieſer Beziehung helfen, wenn Freyheit, Unſterblichkeit, Gott, nicht als wahre völlige Dinge an ſich, ſondern als Gedankendinge in uns, mithin als bloſſe Gedanken, eine Wirklichkeit, nicht ganz und gar auſſer unſerm Vorſtellen, ſondern doch immer noch in demſelben erlangen, und wär es ſo gar Wirklichkeit durch die Sinnen in theoretiſcher Bedeutung, wiewohl dieß ſtets ein Widerſpruch bleibt; wie viel weniger alſo, wenn es bloß eine Wirklichkeit durch unſer Wollen und in demſelben iſt. Daß es aber nur dieſes iſt, dieß iſt aus dem bisherigen ganz klar. Denn das Sollen, das uns gebotten iſt, oder gebiethet, iſt zwar wirklich in unſerm Bewußtſeyn, in unſerm Vorſtellen, aber nicht auſſer demſelben, an ſich und abſolute, auſſer wir ſetzen es precario voraus; iſt aber dieſes, ſo ſind die Bedingungen ſeiner Möglichkeit zwar Bedingungen eines wirklichen Objects, und alſo, wenn man an Wörtern eine Freude hat, in ſo fern von objectiver Bedeutung, aber ſie ſind doch nur Bedingungen

gen eines practiſchen Objects, alſo nur Bedingungen eines Objects in unſerm Vorſtellen, alſo auch nur in unſerm Vorſtellen und nicht an ſich und durchaus abſolute von objectiver Bedeutung; d. h. wir ſtellen uns wirklich vor, daß wir vernünftig wollen ſollen, alſo ſtellen wir uns auch wirklich vor, daß wir vernünftig ſind, fortdauren, zu einem Reich Gottes gehören, denn dieß alles iſt in jenem ſchon enthalten; da aber jene Vorſtellung keine andere Wirklichkeit hat, als in unſerm Vorſtellen, ſo hat auch dieſe keine andere, und bedarf keine andere, und ſo iſt denn, da zur Wirklichkeit unſeres vernünftigen Wollens, die immer nur auf unſer Vorſtellen eingeſchränkt iſt, keine eigentlich-abſolute, und von unſerm Vorſtellen unabhängige Wirklichkeit jener Vorausſetzung nothwendig iſt, der Zugang zu ihr noch immer verſchloſſen.

---

pag. 142—143.

§. 127.

Dennoch iſt dieſe Erweiterung zu keinem Gebrauch in theoretiſcher Abſicht dienlich, denn es wird jenen Begriffen nur Realität überhaupt zugeſichert, aber nichts von Anſchauung derſelben gegeben, folglich iſt dardurch kein ſynthetiſcher Saz möglich, ſondern dieſe Eröffnung dient bloß zur Erweiterung unſeres practiſchen Erkenntniſſes.

Anm. Dieß iſt es aber eben, was ihr in Abſicht auf die Frage nach ſeiner abſoluten intelligiblen Welt allen Werth nimmt, daß ſie nur die practiſche Erkenntniß nicht aber die theoretiſche angeht; denn nun bedeutet ſie weiter nichts, als — die Begriffe der Vernunft beſtimmen in unſerm wirklichen Bewußtſeyn den Willen, und ſind alſo in ſo fern ſinnlich-reale Gedankendinge, aber es correſpondirt ihnen keine Anſchauung, daher ſind es doch immer nur Gedanken — zwar practiſch-wirklich, alſo in ſo fern nicht leer, aber doch keine Dinge an ſich in abſoluter Bedeutung — nur ſolche Dinge aber ſuchen wir, wenn wir von Dingen an ſich reden.

---

pag. 243, 244.

§. 128.

Demnach iſt dieſe Erweiterung keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen überſinnlichen Gegenſtänden, ſondern eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und ihrer Erkenntniß in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, in ſo fern ſie genöthigt wird, daß es ſolche Gegenſtände gebe, einzuräumen, ohne ſie doch näher zu beſtimmen.

Anm. Sollten wir wohl unſerm Philoſophen Unrecht thun, wenn wir ſagen, er hebe das alles, was er uns ſo eben zu geben ſcheine, immer ſelber wieder auf?

Da iſt die gerühmte Erweiterung keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen überſinnlichen Gegenſtänden, ſondern eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und ihrer Erkenntniß in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt; da iſt die theoretiſche Vernunft genöthigt, einzuräumen, daß es ſolche Gegenſtände gebe, aber ſie kann ſie doch nicht näher beſtimmen. Wie viel Kunſt und Mühe! und doch denke ich, war dieß alles nicht nöthig, wenn man es nur frey und offen ſagen wollte, was und wie es eigentlich iſt. Die Begriffe **Gott, Freyheit, Unſterblichkeit**, ſind Begriffe, die den Willen beſtimmen können, und wirklich beſtimmen, mithin in ſo fern reale Begriffe, und alſo muß man in dieſer Rükſicht auch zugeben, daß Gott, Freyheit, Unſterblichkeit auch auſſer unſerm bloſſen Denken wirklich ſind — in unſerm Wollen; man kann ſie alſo in dieſer Bedeutung wirkliche Gegenſtände nennen, nähmlich, in wiefern dieſe Begriffe den Willen wirklich beſtimmen, wirkliche Gegenſtände des Willens. Allein dieß können ſie ſeyn und ſind es wirklich, ohne daß ſie auch noch in irgend einer andern Bedeutung für uns, oder gar auſſer allem unſerm Vorſtellen und von demſelben unabhängig und an ſich wirkliche Gegenſtände wären, oder ſeyn müßten. Dieß iſt nun ganz klar, und keinem Zweifel unterworfen, aber eben deßwegen nuzt es uns auch auſſer der dardurch möglichen und wirklichen Willensbeſtimmung nichts, daß theoretiſche Vernunft es einräu-

men

men muß, daß es in einem gewiſſen Sinn ſolche Gegenſtände gebe, weil ſie es nicht in dem Sinn, der uns allein intereſſirt, einräumen kann und darf, und die vorgegebene Erweiterung iſt eben deßwegen, weil es bloß eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und ihrer Erkenntniß in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, nicht aber eine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen überſinnlichen Gegenſtänden iſt, wenigſtens nicht die Erweiterung, die wir verlangen.

---

pag. 244.

§. 129.

Dieſe Erweiterung hat reine theoretiſche Vernunft dem practiſchen Vermögen zu danken, wo jene Ideen als Gründe der Möglichkeit, das Object der reinen practiſchen Vernunft wirklich zu machen, immanent und conſtitutiv ſind, da ſie im theoretiſchen Vernunftgebrauch bloß regulativ und transſcendent ſind.

Anm. Auch hieher paßt die vorhergehende Bemerkung: Wenn man von Gründen der Möglichkeit hört, ein Object wirklich zu machen, von Vernunft-Ideen, die nun nicht mehr bloß regulativ und transſcendent, ſondern immanent und conſtitutiv ſind, ſo freut man ſich, einmal dahin gekommen zu ſeyn, wo man reale Dinge an ſich finden zu können hoffen darf; allein dieſe

Freu-

Freude verſchwindet, ſo bald man die Beſtimmung hinzuſezt, daß dieß alles nur in practiſcher Bedeutung geſchieht, und es weißt, was dieſe practiſche Bedeutung mit ſich bringt. Zur Möglichkeit, ein Object der practiſchen Vernunft wirklich zu machen, gehören jene Ideen, nur im practiſchen Vernunftgebrauch ſind ſie immanent und conſtitutiv, hingegen im theoretiſchen ſind und bleiben ſie jederzeit nur regulativ und transſcendent; d. h. wenn von uns ein Ding an ſich wirklich dargeſtellt und anſchaulich erkannt werden ſoll, ſo muß es auſſer unſerm Denken für uns wirklich da ſeyn; es kann aber ohne unſer eigenes Vorſtellen für uns nichts da ſeyn, alſo muß es durch unſer eigenes Vorſtellen auſſer unſerm Denken für uns wirklich da ſeyn; was aber auf dieſe Art für uns wirklich da iſt, das iſt nun zwar ein wirkliches Ding für uns auſſer unſerm Denken, das wir als ein Ding an ſich denken müſſen, weil es ſonſt kein wirkliches Ding für uns, ſondern bloſſe Vorſtellung wäre; da es aber doch nur durch unſer eigenes Vorſtellen auſſer unſerm Denken wirklich wird, ſo iſt es auch als ein wirkliches Ding, ob es gleich als Ding an ſich gedacht wird, doch kein Ding an ſich, ſondern nur in unſerer Vorſtellung ein wirkliches Ding. Hingegen wenn von uns ein Ding an ſich gewollt werden ſoll, ſo muß es nicht erſt als Ding an ſich auſſer allem unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen uns wirklich gegeben ſeyn, und ſo den Willen beſtimmen, oder wirklich von uns gewollt werden, denn

dieß wäre eben ſo widerſprechend und unmöglich wie das obige; ſondern als Ding an ſich kann es gewollt werden, wenn es auch nur als Ding an ſich gedacht, und der Wille durch dieſen Gedanken beſtimmt werden kann. Geſchieht nun das wirklich, wie es denn gar wohl geſchehen kann, und durch das Moral-Geſez auch in der That geſchieht, ſo wird das Ding an ſich, eben deßwegen weil ſchon ſein bloſſer Begriff den Willen beſtimmt, wirklich von uns gewollt, und ſo hat es denn in ſo fern wahre Wirklichkeit, aber freylich immer nur durch dieſes Wollen und in demſelben. Wer wird nun dieſes je beſtreiten, wer aber auch mehr daraus herleiten, als daß das Ding an ſich ein, das wirkliche Wollen beſtimmender, Gedanke ſey — — und damit ſollten wir zu einem völlig abſoluten Ding an ſich gekommen ſeyn?

---

pag. 244, 245.

§. 130.

Iſt aber die Vernunft einmal ſo erweitert, ſo wird ſpeculative Vernunft jene Ideen ſelbſt nicht erweitern, ſondern zum Behuf des practiſchen Gebrauchs läutern, um den Anthropomorphiſm und Fanatiſm abzuhalten, dardurch, daß ſie als ſpeculative Vernunft nichts gewonnen zu haben geſteht.

Anm. Wollte man die Vernunftbegriffe in ihrem theoretiſchen Gebrauche erweitern, d. i. Dinge an ſich wirk-

wirklich erkennen und einsehen, so wären sie nicht mehr Dinge an sich, sondern bloße Sinnendinge, Dinge in unserer Vorstellung, die Vernunftbegriffe hätten ihre Würde und Lauterkeit nicht mehr, und so wäre denn auch der reine practische Vernunftgebrauch verdorben, indem nun nicht mehr reine Vernunft an sich den Willen bestimmte, nicht mehr ein wahres Ding an sich, sondern ein bloßes Sinnending gewollt würde. Dardurch also, daß Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche auf objective Realität Verzicht thut, erhält sie sich in ihrer Lauterkeit, so daß sie nun in ihrem practischen Gebrauch den Willen als völlig reine Vernunft bestimmen kann. Wäre das Uebersinnliche und Absolute selbst wieder nur etwas Sinnliches und Bedingtes, so wäre es das auch, wenn es den Willen bestimmt, und so fände dann gar keine reine Willensbestimmung statt, daß also diese statt findet, ist nur möglich dardurch, daß das Uebersinnliche nicht sinnlich ist. Wie wahr!

---

pag. 245, 246.

§. 131.

Es ist nähmlich eine theoretische Erkenntniß der Objecte der Vernunft-Ideen schlechterdings unmöglich, denn es kann ihnen durch die Categorien gedacht schlechterdings keine weder sinnliche noch übersinnliche Anschauung untergelegt werden. Hingegen daß sie überhaupt Objecte haben, diese Realität verschaft ihnen reine practische

tiſche Vernunft, und die theoretiſche denkt bloß dieſe Objecte durch Categorien, welches, weil Categorien reine Verſtandesbegriffe ſind, und nur ein Object überhaupt bedeuten, auch ohne Anſchauung möglich iſt. Auf dieſe Art ſind nun zwar die Categorien auf jene Ideen angewandt nicht leer, aber ſie denken auch kein Object in der Anſchauung, ſondern werden überhaupt realiſirt durch das nothwendige Object der practiſchen Vernunft, zu deſſen Möglichkeit jene Begriffe gehören.

Anm. Es iſt immer wieder eben daſſelbe, was bisher ſchon ſo oft vorgekommen iſt, und an ſich gar keinen Zweifel übrig läßt, daher müſſen wir auch unſere Bemerkungen ſtets wiederhohlen. In einer Erkenntniß, die zum bloſſen Denken auch noch Anſchauung erfordert, und das iſt eine theoretiſche Erkenntniß, in einer Erkenntniß alſo, die nur dardurch möglich iſt, daß wir das, was wir denken, auſſer dieſem Denken auch wirklich vor uns haben, ſo daß unſer Denken und Vorſtellen ein wirkliches Bewußtſeyn deſſen iſt, was auſſer demſelben ſich befindet, in einer ſolchen Erkenntniß können freylich Dinge an ſich nie vorkommen, denn da müßten wir ja dieſe Dinge ſelbſt auſſer ihren bloſſen Begriffen wirklich ſo vor uns haben, daß das Denken derſelben zugleich ein wirkliches Bewußtſeyn ihres Daſeyns auſſer dem Denken wäre, dieſes aber iſt nur durch unſer eigenes Vorſtellen möglich, denn nur dardurch kann

etwas

etwas ſo für uns da ſeyn, daß wir es auſſer unſerm Denken in einem wirklichen Bewußtſeyn vor uns haben. Iſt dieß aber nur durch unſer eigenes Vorſtellen mögliche, ſo iſt das wirkliche Ding für uns nicht ein Ding an ſich, ſondern bloß ein vorgeſtelltes Ding und in unſerer Vorſtellung wirklich. Hingegen in einer Erkenntniß, die zum denken nur ein Wollen erfordert, oder dardurch möglich iſt, daß wir das, was wir denken, wirklich auch wollen — alſo in einer practiſchen Erkenntniß können Dinge an ſich wirklich vorkommen, zwar nicht ſo, daß ſie ſelbſt und an ſich auſſer all unſerm Denken und Wollen für uns wirklich da wären, und hernach von uns ſo gewollt würden, denn dieß wäre wieder die oben ſchon gerügte Unmöglichkeit; aber doch ſo, daß von uns Dinge an ſich gedacht, und hernach dieſe von uns bloß gedachte Dinge auch wirklich gewollt werden. Denn dieſes erfordert mehr nicht als die Möglichkeit, Dinge an ſich ſo zu denken, daß ſchon ihre Begriffe den Willen beſtimmen können. Daß nun aber dieſes möglich ſeye, dieß iſt an und für ſich ſelber klar; denn wenn keine Dinge an ſich gedacht würden noch werden könnten, ſo wären auch keine wirkliche Dinge in der Erfahrung möglich, können aber und müſſen Dinge an ſich noch vor aller Erfahrung gedacht werden, ſo ſind ihre Begriffe wahre mögliche Begriffe, und können als ſolche auch den Willen beſtimmen, indem doch eine jede vernünftige Willensbeſtimmung nichts als Vorſtellungen erfordert,

und alſo durch wahre Begriffe gar wohl möglich iſt. Es bleibt alſo nun nichts mehr übrig als dieſe Möglichkeit in Wirklichkeit zu verwandeln, oder ein Factum zu finden, wo eine ſolche Willensbeſtimmung durch den Begriff eines Dings an ſich wirklich, und alſo ein abſolutes Wollen ein wirkliches Wollen iſt. Dieſes Factum iſt uns unwiderſprechlich gegeben durch das Moral-Geſez in uns, folglich iſt auch durch daſſelbe die Realität der Dinge an ſich in obigem Verſtande dargelegt, allein was hilft uns das, da das Ding an ſich, das wir jezt auf dieſe Art wirklich wollen, und in einer practiſchen Erkenntniß realiſiren, eben deßwegen kein wahres völlig abſolutes Ding an ſich, ſondern immer nur ein Gedankending, ein bloſſer den Willen beſtimmender Begriff iſt? So kann man nun zwar die von der Kritik behauptete practiſche Realität der reinen Vernunftbegriffe immer weiter auf einer neuen Seite zeigen, hingegen wird es durch eine jede neue Darſtellung immer auch aufs neue wieder klar, daß wir dardurch ſchlechterdings nicht zu derjenigen abſoluten Realität gelangen, die uns allein berechtigen könnte, ohne allen Hinterhalt von wahren wirklichen Dingen an ſich zu ſprechen.

---

pag. 246, 249.

§. 132.

Werden hernach dieſe Vernunft-Ideen beſtimmt durch Prädicate, die von unſerer Natur hergenommen

ſind

ſind, ſo wird dabey abſtrahirt von allem Philoſophiſchen, und bloß ſo viel übrig gelaſſen, als die Mdglichkeit, ein Moral-Geſez zu denken, erfordert.

§. 133.

Nun giebt dieß zwar ein Erkenntniß dieſer Objecte, aber immer nur in practiſcher Beziehung, das, ſobald wir es zur theoretiſchen Erkenntniß erweitern wollen, in lauter Begriffe ohne Gegenſtand ſich verwandelt, ſo daß alſo in dieſer Rükſicht jene practiſche Erkenntniß weder Verſinnlichung, noch überſchwengliche Erkenntniß iſt.

Anm. Alles iſt unläugbar, aber auch alles ohne den gehofften Nutzen für uns, denn eben dardurch, daß in theoretiſcher Abſich gar nichts gewonnen wird, werden wir gehindert, dahin zu kommen, wohin wir eigentlich wollen. Das Moral-Geſez in uns berechtigt uns, von Freyheit und Unſterblichkeit und Gott als von Realbegriffen zu ſprechen, es beſtimmt auch einigermaſſen dieſe Begriffe ſo, wie es die Mdglichkeit deſſelben erfordert, allein deßwegen iſt doch dieß alles auf keine andere Art als in practiſcher Bedeutung wirklich, alſo nie das wirkliche Wollen beſtimmendes unbedingtes Abſolutes in unſerm bloſſen Denken, der Begriff eines Dings an ſich, in Verbindung mit der Sinnen-Welt, aber nicht das Ding ſelbſt, und doch ſuchen wir dieſes, nicht jenen.

---

pag. 249, 252.

§. 134.

Daraus ergiebt ſich nun auch, daß der Begriff von Gott kein urſprünglich zur Phyſik ſondern zur Moral gehöriger Begriff iſt, denn nur durch das Moral-Geſez wird er nicht nur überhaupt realiſirt, ſondern auch genau beſtimmt, da ihn die Weltbetrachtung weder realiſiren, noch genau beſtimmen kann, und Metaphyſik in ihrem theoretiſchen Theile hier gar nicht zu brauchen iſt.

Anm. Realiſiren heißt immer einem Begriff ein wirkliches Object geben, oder das, was gedacht wird, auſſer dem bloſſen Denken wirklich machen oder darſtellen, und beſtimmen heißt, etwas auſſer dem Denken ſo darſtellen, daß es ein durchaus vollendetes wirkliches Ding iſt, nun kann freylich weder Phyſik noch Metaphyſik, weder Weltbetrachtung noch Ontologie den Begriff Gott weder realiſiren noch beſtimmen; denn Ontologie kommt hier über bloſſe Begriffe nicht hinaus zu etwas, das wirklich auſſer den Begriffen gegeben wäre, ſonſt wär' es nicht mehr Ontologie; und Weltbetrachtung kommt ohne einen Sprung von dem, was in der Anſchauung oder auſſer dem bloſſen Denken gegeben iſt, niemals hinauf bis zu dem, was uns ganz und gar nicht auſſer dem Denken gegeben iſt, noch ſeyn kann,

ſonſt

ſonſt wär es nicht mehr Weltbetrachtung; folglich bleibt hier der Begriff Gott, ſo wie alle Vernunftbegriffe, leer und unbeſtimmt, und in ſo fern kann er, als ein Realbegriff betrachtet, zur Phyſik gar nicht gehören. Hingegen da die Moral durch ihr Geſez beedes leiſtet, und dieſen Begriff ſo wohl realiſirt als beſtimmt, aber freylich nur in practiſcher Beziehung beedes thut, ſo muß er auch, als ein Realbegriff, zur Moral gerechnet werden; d. h. der Saz, es iſt ein Gott, ꝛc. wenn er kein bloſſer Gedanke bleiben, ſondern auch noch auſſer dem Denken als etwas Wirkliches, oder als auf etwas Wirkliches ſich beziehend ſolle dargelegt werden, kann dieß allein durch die Moral und in ihr erhalten, er iſt alſo auch allein in der Moral und durch dieſelbe ein Saz, der auſſer dem bloſſen Denken ſich auf etwas Wirkliches in practiſcher Bedeutung bezieht. So drehen wir uns beſtändig im Zirkel herum, nur daß in dieſem Zirkel das Daſeyn Gottes ꝛc. doch immer nur ein Daſeyn in unſerm Vorſtellen und nicht ein abſolutes Daſeyn iſt.

---

pag. 253, 254.

§. 135.

Dieß beſtätigt die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie; nicht Speculation, ſondern Moral erzeugte eine reine Vernunft-Theologie.

Anm. Eine Kritik hierüber würde uns zu weit führen, ich bemerke alſo nur dieß eine: ohne eine reine Sittenlehre findet in der That keine reine Vernunft-Theologie ſtatt, aber daraus folgt meines Erachtens noch gar nicht, daß man nur durch den practiſchen Vernunftgebrauch, und nicht auch ſchon durch den ſpeculativen berechtigt wird, von Gott und ſeinem Daſeyn als von abſoluten Gegenſtänden mit vollkommener Ueberzeugung zu ſprechen, wenigſtens haben wir nun durch unſere Bemerkung über beede Kritiken hinlänglich gezeigt, daß das Daſeyn Gottes, das man verſteht, wenn man von Gott und ſeinem Daſeyn als einer entſchiedenen Sache ſpricht, durch den Mangel unſerer Einſicht im Theoretiſchen nicht aufgehoben, und durch unſere practiſche Erkenntniß nicht geſezt wird. Daher bin ich auch gewiß daß die Realität, die die griechiſche Philoſophie dem Begriff von Gott beylegte, ſo wohl vor als nach Bearbeitung der Moral, eine ganz andere Realität war, als diejenige iſt, die nach Herrn Kants Sinn das Moral-Geſez dieſem Begriff ertheilt.

---

pag. 254, 255.

§. 136.

Aus dem allem erhellet die Nothwendigkeit der Deduction der Categorien in der Kritik der ſpeculativen Vernunft, denn ſie zeigt, daß dieſe Categorien als rei-

ne

ne urſprüngliche Verſtandesbegriffe auf Gegenſtände überhaupt bezogen werden, und alſo, ob ſie gleich nur in Anwendung auf empiriſche Gegenſtände theoretiſche Erkenntniß zu Stande bringen, doch auch auf einen durch reine practiſche Vernunft gegebenen Gegenſtand anwendbar ſind, und zum beſtimmten Denken des Ueberſinnlichen taugen, aber freylich ſtets nur, ſo weit reine a priori gegebene Abſicht und ihre Möglichkeit es erfordert.

Anm. Wäre der Begriff eines Objects ein bloſſer Erfahrungsbegriff, nicht bloß ſeiner deutlichen Erkenntniß, ſondern auch ſeinem wahren Urſprung nach entſtanden und abgeleitet von wirklichen Gegenſtänden der Erfahrung, ſo wär es auch über Erfahrung und ſolche Gegenſtände hinaus ſchlechterdings falſch, unmöglich und unbrauchbar, und alſo auf das Ueberſinnliche, das immer über Erfahrung hinausgeht, ganz und gar nicht anzuwenden, noch viel weniger in dieſer Anwendung auf irgend eine Art, alſo auch im Practiſchen nicht zu realiſiren. Iſt hingegen der Begriff eines Objects kein ſolcher Erfahrungsbegriff, ſondern a priori noch vor aller Erfahrung möglich, und zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendig, ſo kann er freylich nur innerhalb der Erfahrung eine theoretiſche Erkenntniß zu Stand bringen, indem ohne mögliche Erfahrung eine theoretiſche Erkenntniß, die am Ende nichts anders als mög-

liche oder wirkliche Erfahrung iſt, nicht ſtatt findet, und über Erfahrung hinaus kann er in theoretiſcher Abſicht durchaus keine Bedeutung erlangen. Hingegen kann er nun doch als reiner Begriff a priori, weil er als ſolcher keine Erfahrung, und alſo nichts Sinnliches vorausſezt, ohne Hinderniß auf das Ueberſinnliche angewandt, und in dieſer Anwendung zwar nicht theoretiſch, aber doch practiſch durch das reine Vernunftgeſez in uns realiſirt werden, welches, wenn nicht zum voraus ſein Siz im reinen Verſtande ausgemacht wäre, durchaus nicht ſtatt finden könnte. Wenn uns alſo gleich die Kritik der ſpeculativen Vernunft von dem Ueberſinnlichen unaufhörlich zurükweißt, ſo bahnt ſie uns doch durch die Deduction der Categorien den Weg dahin im Practiſchen, d. h. ſie macht es möglich, daß wir den Begriff eines Objects überhaupt auf Vernunft-Ideen anwenden, oder Dinge an ſich als wahre Gegenſtände denken, und wenn wir nun dieſes bloſſe Denken auf irgend eine Art zu realiſiren im Stande ſind, dieſen Dingen an ſich in eben dieſer Rükſicht wahre Realität beylegen dürfen. Auf dieſe Art hängt die ſpeculative und practiſche Vernunft-Kritik aufs genaueſte zuſammen, und beede arbeiten mit einander gemeinſchaftlich zu einem Zweck, der, wenn er das wirklich leiſtete, was die Ausdrüke verſprechen, alle unſere Wünſche befriedigte. Allein in unſern Bemerkungen über die ſpeculative Vernunft haben wir geſehen, daß die

Apriorität der Categorien und ihr Urſprung und Siz im reinen Denken, wovon die Kritik ſo weitläufig und ſo künſtlich ſpricht, was den erſten Punkt nähmlich die Apriorität betrift, gewiß noch nie bezweifelt worden iſt, und auch nicht bezweifelt werden kann, und was den andern Punkt nähmlich ihren Urſprung aus dem reinen Verſtande angeht, wenn mans nach dem Buchſtaben nimmt, ganz und gar nicht bewieſen werden kann, und wenns nach dem Geiſte verſtanden wird, eben ſo wenig als das Vorige mit dem es hernach einerley iſt, irgend eines Beweiſes bedarf; daß alſo jene Deduction dort zum Theil unrichtig, zum Theil überflüßig war; hier hingegen haben wir uns überzeugt, daß, wenn nun auch alles nothwendig und wahr wäre, dennoch diejenige Realität des Ueberſinnlichen nicht zu Stande käme, die wir eigentlich ſuchen. Wir wiſſen es alſo in der That nicht zu ſagen, worinn doch das groſſe Verdienſt, (man halte mir meine Freymüthigkeit zu gut, ſie ſoll durchaus niemand beleidigen,) beſtehen ſollte, das ſich die Kritik der ſpeculativen und der practiſchen Vernunft durch ihre Verbindung mit einander um die wahre Erweiterung unſerer Erkenntniß erworben haben möchte.

---

pag. 255.

§. 137.

Und ſo bringt dann erſt ſpeculative Einſchränkung

der reinen Vernunft, und practiſche Erweiterung derſelben ſie in das Verhältniß der Gleichheit, worinn ſie überhaupt zwekmäſſig gebraucht werden kann.

Anm. 1. Speculative Einſchränkung iſt die Unmöglichkeit einen Vernunftbegriff in theoretiſcher Rükſicht zu erweitern, d. h. ein Ding an ſich auſſer dem bloſſen Denken in einer theoretiſchen Erkenntniß wirklich zu machen, oder in einem wirklichen Bewußtſeyn auſſer ſeinem Begriff ſo darzuſtellen, daß es in einer möglichen oder wirklichen Anſchauung gegeben wäre. Dieſe Unmöglichkeit bahnt den Weg zur Möglichkeit, den Vernunftbegriff practiſch zu erweitern, d. h. das Ding an ſich practiſch wirklich zu machen, oder wirklich zu wollen; denn ohne jene Unmöglichkeit wäre der Vernunftbegriff widerſprechend, und alſo gar kein Ding an ſich möglich, alſo auch kein möglicher Gegenſtand des Wollens, weil alsdann alles, was Ding iſt, Sinnending ſeyn müßte. Hingegen jene Unmöglichkeit vorausgeſezt, iſt nun doch der Begriff eines Dings an ſich, als eines Dings, das kein Sinnending ſeyn kann, wenigſtens ein möglicher Begriff, es muß alſo doch nicht alles, was als Ding an ſich gedacht wird, gedacht werden als ein Sinnending, ſondern kann auch gedacht werden als ein Ding, das kein Sinnending iſt, alſo als ein Ding an ſich. Ein Ding an ſich iſt alſo ein wahrer möglicher Begriff, iſt wenigſtens zu denken möglich, und kann

eben

eben deßwegen, da wahre Begriffe Vorſtellungen ſind, und Vorſtellungen den Willen beſtimmen können; wenn es den Willen durch ſeinen bloſſen Begriff wirklich beſtimmt, hiemit auch wirklich gewollt werden. Wird aber ein Ding an ſich als ein Ding an ſich wirklich gewollt, ſo wird es durch dieß Wollen practiſch wirklich, d. h. ein wirklich gewolltes Ding. Oder: der Begriff eines Dings an ſich iſt der Begriff eines Dings, das kein Sinnending, kein Ding in unſerm wirklichen Bewußtſeyn werden oder ſeyn kann, und doch ein Ding, alſo abſolute und für ſich ein Ding iſt; wäre nun doch ein Ding an ſich als Sinnending möglich, ſo wäre ja dieſer Begriff falſch und widerſprechend, ein Ding an ſich könnte alſo ganz und gar nicht gedacht, noch vielweniger gewollt werden. Iſt hingegen kein Ding an ſich als Sinnending, und doch auch kein Sinnending ohne den Begriff eines Dings an ſich möglich, ſo iſt der Begriff eines Dings an ſich ohne Widerſpruch wahr, und a priori möglich, und alſo kann er auch den Willen beſtimmen, und hiemit durch dieß Wollen realiſirt werden, obgleich keine Anſchauung möglich iſt, die dieſem Begriff völlig adäquat wäre. Ein Ding an ſich kann alſo zwar practiſch aber nicht theoretiſch erkannt, es kann zwar wirklich gewollt, aber in keiner Anſchauung als wirkliches Ding dargelegt werden. Kömmt hernach zu dieſer Möglichkeit noch etwas hinzu, das ſie in Wirklichkeit verwandelt, und das iſt das reine practiſche Vernunft

nunftgeſez, ſo beſtimmen nun wirklich reine Vernunftbegriffe den Willen, und erlangen durch dieſe Willensbeſtimmung wahre obgleich immer nur practiſche Realität. Und ſo theilt dann die ſpeculative Vernunft der practiſchen mögliche obgleich leere Begriffe mit, und dieſe giebt ſie jener realiſirt, obgleich nur practiſch realiſirt wieder zurük. Das klingt nun freylich alles ſehr neu und fremd, und verſpricht Entdeckungen von groſſer Wichtigkeit, allein bey genauerer Anſicht iſts doch nicht mehr, als was wir auf eine weniger auffallende Art ohngefähr in folgenden Sätzen ausdrücken: 1) Dinge an ſich können und müſſen wir denken, denn ſonſt könnten in unſerer Erkenntniß gar keine wirkliche Dinge vorkommen, erſt durch den Begriff eines Dings an ſich iſt ein wirkliches Ding in unſerer Vorſtellung möglich; 2) eben deßwegen aber weil dardurch nur wirkliche Dinge in unſerer Vorſtellung möglich ſind, ſo iſt kein ſolches wirkliches Ding ein Ding an ſich, und kein Ding an ſich iſt ein ſolches wirkliches Ding, 3) hingegen können wir doch Dinge an ſich, weil wir ſie denken können und müſſen, wirklich wollen, denn wir wollen Dinge an ſich, wenn ihr bloſſer Begriff den Willen beſtimmt, ſolche Begriffe aber können unſern Willen beſtimmen, weil ſie wahre mögliche Vorſtellungen ſind; 4) ſie beſtimmen auch im Sittlichen den Willen wirklich, indem das eben ſittlich gut iſt, was an ſich gewollt werden ſoll, und alſo auch, in ſo fern dieß Sol-

len

len bey uns ein wirkliches Factum iſt, wirklich gewollt wird; 5) folglich werden hier Dinge an ſich in Wahrheit wirklich, nähmlich wirklich gewollt. Wer wird nun wohl gegen dieſe Sätze irgend etwas einwenden, ſie ſind identiſch, und alſo an ſich kar, aber ſie führen uns dennoch nicht zu wahren abſoluten Dingen an ſich auſſer all unſerm Denken, Wollen, und Vorſtellen.

Anm. 2. Im theoretiſchen Felde kommen wir nie zu Dingen an ſich, ob wir ſie gleich beſtändig ſuchen müſſen; allein eben dieß befördert nicht nur den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft, ſondern macht es auch möglich, daß wir das Abſolute vielleicht in einem andern Felde, nähmlich im practiſchen finden können. Könnten wir hingegen zu Dingen an ſich im Theoretiſchen gelangen, ſo wäre nicht nur hier alles weitere Suchen zu Ende, ſondern wir könnten und dürften ſie hernach auch in keinem andern Felde mehr zu finden hoffen, auch das practiſche Feld wäre für die Vernunft verſchloſſen, und ſie könnte hier ſo wenig weiter kommen als im Theoretiſchen. Mithin macht ſpeculative Einſchränkung und dardurch mögliche Erweiterung der Vernunft im Practiſchen, daß erſt in beeden Feldern ein zweckmäſſiger Gebrauch von ihr möglich iſt. Was heißt dieß wieder in ſeiner nakten einfachen Geſtalt? wir wollen ſehen! ohne den Begriff eines Dings an ſich, oder ohne ein Ding an ſich zu denken, wäre weder ein Sinnending, noch das wirkliche Wollen eines Dings an

ſich

ſich möglich; dieß iſt ſehr natürlich. Nun iſt aber der Begriff eines Dings an ſich nur alsdann ein möglich-wahrer Begriff, oder es iſt nur alsdann möglich ein Ding an ſich zu denken, wenn es ſo gedacht wird und werden kann, daß es kein Sinnending ſeyn kann, denn eben dieß macht den Begriff eines Dings an ſich aus; es kann aber nicht ſo gedacht werden, wenn ein Ding an ſich ein Sinnending ſeyn kann, mithin iſt auch in dieſem Falle der Begriff eines Dings an ſich ein ganz falſcher und widerſprechender Begriff, er kann alſo auch bey der Vorſtellung eines Sinnendings, und beym wirklichen Wollen nicht zum Grunde gelegt werden, und ſo iſt denn beedes, die Vorſtellung eines Sinnendings, und, das wirkliche Wollen eines Dings an ſich, unmöglich, und alle Vernunft-Erkenntniß, ſo wohl theoretiſche als practiſche, iſt zu Ende, und hört ganz und gar auf. Daß alſo ein Ding an ſich durchaus kein Sinnending ſeyn kann, dieß macht, daß ein Ding an ſich zu denken möglich bleibt, und mit der Möglichkeit dieſes Begriffs iſt zugleich die Möglichkeit ein Sinnending oder ein wirkliches Ding als Ding vorzuſtellen, und ein Ding an ſich wirklich zu wollen nothwendiger Weiſe verknüpft. Auch dieß iſt ſehr natürlich, aber was iſt es mehr als eine bloſſe Zergliederung des wirklichen Factums unſeres Erkennens und Wollens, eine Zergliederung, die uns wohl das Factum ſelber deutlicher macht, aber ſeinen abſoluten Urſprung nicht erklärt, und alſo auch nicht

über

über das Factum ſelber zu einem ganz und gar für ſich beſtehenden Dinge führt.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfniß der reinen Vernunft.

pag. 255—263.

§. 138.

Bedürfniß der reinen Vernunft im ſpeculativen Gebrauch führt bloß auf Hypotheſen, zu Vorausſetzungen, die nicht zur Wirklichkeit der Objecte, ſondern bloß zur Möglichkeit einer vernünftigen Erklärung derſelben, alſo zu einer beliebigen Abſicht gehören, und alſo, da der Schluß von der Wirkung auf eine beſtimmte Urſache immer ſehr unſicher iſt, höchſtens eine vernünftige Meinung gründen.

§. 139.

Im practiſchen Gebrauch hingegen führt das Bedürfniß der reinen Vernunft zu Poſtulaten, zu Vorausſetzungen, die zwar bloß ſpeculativ ſind, aber doch zur objectiven Möglichkeit deſſen, was Pflicht iſt, alſo zu einer ſchlechterdings nothwendigen Abſicht gehören, folglich zu einem Fürwahrhalten, das zwar ſelbſt nicht geboten, aber doch aus moraliſchen Geſetzen entſprungen iſt, d. h. zu einem reinen practiſchen Vernunftglauben.

Anm.

Anm. Wenn wir nach Dingen an ſich, nach dem Abſoluten und Unbedingten fragen, ſo iſt es zwar klar, daß wir es im Theoretiſchen vorausſetzen müſſen, wie im Practiſchen, aber dort nur zu einer beliebigen, hier zu einer nothwendigen Abſicht, dort bloß zur vernünftigen Erklärung wirklicher Objecte, nicht zu ihrer Möglichkeit, hier zur Möglichkeit der Obiecte ſelbſt, dort alſo kommen wir höchſtens zu einer vernünftigen, aber immer noch unſichern Meinung, hier zu einem nothwendigen vernünftigen Glauben. — Macht dieß nicht einen beträchtlichen Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und practiſchen Vernunftgebrauch aus, und giebt dieſem einen ſehr groſſen Vorzug vor jenem? So ſcheint es wenigſtens, laſſet uns aber nur wieder die Sache ohne alle künſtliche Verzierungen betrachten! Theoretiſcher Vernunftgebrauch iſt wirkliche Darſtellung eines Dings in unſerer Erkenntniß, ſo daß das Ding zwar wirklich in unſerm Bewußtſeyn da iſt, aber nicht als bloſſe Vorſtellung, ſondern als wirkliches Ding. Hierzu iſt es nun freylich ganz und gar nicht nothwendig, daß das wirkliche Ding ein Ding an ſich ſelbſt ſeye, dieß iſt nicht einmal möglich, denn wenn es ein Ding an ſich wäre, ſo könnt' es kein Ding in unſerm wirklichen Bewußtſeyn werden, und da es dieſes iſt, ſo iſt es eben deßwegen nur ein Ding in unſerer Vorſtellung, nicht an ſich. Zu dieſer Abſicht alſo iſt es genug, daß es als ein Ding an ſich bloß gedacht werde, nicht aber

ſelbſt

ſelbſt ein Ding an ſich ſeye; hingegen muß es ſo gedacht werden, wenn es ein wirkliches Ding in der Vorſtellung, und nicht bloſſe Vorſtellung ſeyn ſoll. Hier alſo kommen wir mit unſerer möglichen und wirklichen Erkenntniß zu einem Ding an ſich gar nicht, indem alles, was in unſerer Erkenntniß liegt, eben deßwegen immer nur etwas Vorgeſtelltes iſt, ob es gleich ſo vorgeſtellt wird, als ob es an ſich etwas wäre, ſetzen wir es aber über alle unſere mögliche und wirkliche Erkenntniß hinaus, ſo iſt es ja eben deßwegen in unſerer Erkenntniß nichts mehr, wir ſind alſo auch durch keine Einſicht in die Sache ſelbſt befugt oder genöthigt, es über alle mögliche Erkenntniß hinaus, als etwas Wirkliches vorauszuſetzen, ſondern wir thun es bloß, weil wir ſonſt kein wirkliches Ding in unſerer Erkenntniß mehr hätten, dardurch aber wird ja nie ein Ding an ſich, ſondern immer nur ein Ding in der Vorſtellung möglich. Das Ding an ſich iſt alſo nicht abſolute, ſondern immer nur in unſerm Denken und alſo in unſerm Vorſtellen nothwendig, alſo immer nur ein bloſſer Gedanke, den wir zwar in einer wirklichen Erkenntniß nicht entbehren, aber auch nicht ſo realiſiren können, daß wir nun das Ding an ſich ſelbſt anzuſchauen, oder zu ſagen im Stand wären, da iſt es, oder da muß es ſeyn. Gehen wir nun aber aus dem theoretiſchen Felde in das Practiſche hinüber, ſo ſcheint es ſich hier ganz anders zu verhalten. Practiſcher Vernunftgebrauch iſt wirkliches abſo-

lutes Wollen, alſo das Wollen eines Dings, nicht bloß in der Vorſtellung, ſondern an ſich ſelbſt. Hierzu iſt nun ſchlechterdings nothwendig, daß das Ding, das gewollt wird, oder das den Willen beſtimmt, ein Ding an ſich ſelbſt ſeye, denn wenn es nur ein Ding in der Vorſtellung iſt, ſo iſt auch das Wollen nur das Wollen eines Dings in der Vorſtellung, nicht aber ein abſolutes Wollen eines Dings an ſich. Ein Ding an ſich kann auch gar wohl den Willen beſtimmen, und hiemit wirklich gewollt werden, denn darzu gehört nicht das Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloß ſein Begriff im reinen Verſtande. Begriffe aber von Dingen an ſich ſind möglich, und können als ſolche auch den Willen beſtimmen, ſo daß nun etwas wirklich abſolute, ein Ding an ſich ſelbſt gewollt wird. Es fragt ſich alſo nur, ob uns irgendwo ein abſolutes Wollen wirklich gegeben ſey. Dieſe Frage können und müſſen wir bejahen, denn als vernünftige Weſen ſollen wir rein-vernünftig, d. h. abſolute wollen, dieſes Sollen aber iſt ſchon ein wirkliches unbedingtes Wollen, mithin iſt uns dardurch ein abſolutes Wollen wirklich gegeben; und da es als ein ſolches Wollen nur dardurch möglich iſt, daß Dinge an ſich wirklich gewollt werden, ſo iſt durch dieſes gegebene abſolute Wollen auch dieſe Vorausſetzung ſo realiſirt, daß nun wirklich Dinge an ſich gewollt werden, obgleich keine Einſicht oder theoretiſche Erkenntniß derſelben möglich iſt. Wiederhohlen will ich

nun

nun nicht, was von dieſer Realität des Abſoluten und Unbedingten im Practiſchen, und von ihrer Unmöglichkeit im Theoretiſchen ſchon ſo oft geſagt worden iſt, denn ich darf es meinen Leſern zutrauen, daß ſie von ſelbſt im Stande ſind, die Sache in dieſer offenen Lage zu beurtheilen. Wäre das abſolute Wollen, das uns gegeben iſt, ein wahres Wollen an ſich auſſer all unſerm Denken, Vorſtellen und Bewußtſeyn, alsdann müßte auch das, was darzu nothwendig gehört, und darinnen enthalten iſt, auſſer all unſerm Denken und Vorſtellen etwas an ſich ſeyn, und dann wäre der Vorzug des nothwendigen practiſchen Vernunftglaubens vor ihren unſichern Vorausſetzungen im Theoretiſchen ohne allen Hinterhalt klar erwieſen; da es aber nicht ſo iſt, da doch alles nur etwas in unſerm Vorſtellen, Denken und Bewußtſeyn iſt, ſo gewinnen wir mehr nicht, als daß wir bloſſe Gedanken noch auſſer unſerm Denken in einer gewiſſen Bedeutung wirklich, und in einer gewiſſen Bedeutung nicht-wirklich, aber doch immer nur in unſerm Vorſtellen wirklich oder nicht-wirklich machen können, daraus aber folgt für wahre Dinge an ſich, und ihre abſolute Wirklichkeit auſſer unſerm Denken, Vorſtellen und Wollen, welches ſelbſt nur Vorſtellung iſt, noch ganz und gar nichts. Denn daß wir Dinge an ſich, die wir denken können und müſſen, in theoretiſcher Abſicht nicht, und in practiſcher Abſicht gar wohl wirklich machen können und wirklich machen,

dieß beweißt nur, daß eben dieſe gedachte Dinge bloß in der einen angegebenen Bedeutung nicht, und auch nur in der angegebenen andern Bedeutung wirklich da ſeyn können, und da ſind, nicht aber, daß in völlig abſoluter und von all unſerm Vorſtellen unabhängiger Bedeutung wahre Dinge an ſich wirklich da ſeyn können oder nicht können, wirklich da ſind, oder nicht da ſind. Dieß iſt aber allein die Frage, um die es zu thun iſt; bleibt alſo dieſe unbeantwortet, wie ſie dann wirklich in der theoretiſchen und practiſchen Vernunft-Kritik unbeantwortet geblieben iſt, ſo kann zwar das, was die Kritik in beeden Feldern lehrt, ſeinen ſonſtigen groſſen Nutzen haben, nur kann man nicht ſagen, daß ſie uns das gelehrt hat, was ſie uns hätte lehren ſollen, und was ſie uns auch wirklich zu lehren verſprach.

IX.

Von der der practiſchen Beſtimmung des Menſchen weislich angemeſſenen Proportion ſeines Erkenntnißvermögens.

pag. 263—266.

§. 140.

Sind wir beſtimmt, nach dem höchſten Gute zu ſtreben, ſo ſcheint es ſtiefmütterlich von der Natur gehandelt zu ſeyn, daß wir durch ſpeculative Vernunft die zu dieſem Zweck gehörige Aufgaben nicht auflöſen können.

§. 141.

§. 141.

Könnten wir ſie aber auflöſen, ſo würde, ſo wie wir jezt ſind, nicht Achtung für das Moral-Geſez ſelbſt, ſondern das Gewicht der Majeſtät Gottes und der Ewigkeit im Kampf gegen Neigungen entſcheiden, und verdorben wäre der Werth der Handlung, und hiemit auch der Perſon.

§. 142.

Hingegen da unſere Ausſichten ins Ueberſinnliche höchſt ungewiß ſind, und das Moral-Geſez eine ganz uneigennützige Achtung verlangt, und erſt dardurch einige Ausſichten eröfnet, ſo kann wahre ſittliche Geſinnung, und dardurch Würdigkeit am höchſten Gute Antheil zu nehmen entſtehen.

§. 143.

Und ſo iſt die Weisheit, durch die wir exiſtiren, eben ſo verehrungswürdig im Nehmen als im Geben.

Anm. Solche Abſchnitte mit Aufmerkſamkeit öfters geleſen, söhnen gewiß den Leſer, wenn er auch bisweilen durch unnöthige Weitläufigkeiten oder durch einen kleinen Doppelſinn ſollte incommodirt worden ſeyn, mit dem V. wieder aus, denn ſie reiſſen den Beyfall mit Gewalt an ſich. Es iſt wahr und vortreflich geſagt: Nicht die Vernunft, ſondern die Sinnlichkeit würde unſern Willen beſtimmen, wenn wir Gott und Ewigkeit in Verbindung mit unſerm ſelbſt-ſtändigen Ich anſchau-

en könnten, und weg wäre nun das Edelste und Beste, das Bewußtseyn, daß wir an sich gut und vernünftig wollen und handeln. Es ist also kein Verlust, sondern Gewinn, daß wir es nicht können, und doch zu einer gegründeten Ueberzeugung gelangen können, nur müssen wir es auch hier noch einmal wiederhohlen, daß wir den Grund dieser Ueberzeugung nicht eigentlich da suchen können, wo ihn uns die Kritik suchen heißt. Denn sezzen wir nicht ein für allemal voraus, daß die Indication unseres Erkennens in seinem ganzen Umfang ohne Täuschung ist, so kommen wir auf keine Art zu dem Urtheil, daß es eine intelligible Welt giebt, zu der wir selbst auch gehören, man mag hernach dieses Urtheil nennen, wie man will; sezt man aber jenes voraus, so müssen wir im speculativen Vernunftgebrauch so urtheilen, wie im practischen, nur daß uns dieser näher liegt und also auch mehr interessirt als jener.

Zweyter Theil.

Methodenlehre der practischen Vernunft.

pag. 269—292.

§. 144.

Methodenlehre betrift hier nicht die Art, practische Grundsätze zu einem System zu bearbeiten, sondern ihnen Eingang zu verschaffen, sie subjectiv-practisch zu machen.

§. 145.

§. 145.

Dieſes geſchieht allein durch die Kraft des Geſetzes ſelbſt, ohne fremde Motive, und muß geſchehen, ſonſt wäre alle Moralität nichts, und höchſtens bloſſe Legalität möglich.

§. 146.

Daß es aber geſchehen könne, wird durch Erfahrung bewieſen: Man laſſe alſo den Menſchen frühzeitig Handlungen und Geſinnungen, ganz allein durch Geſez und Pflicht beſtimmt und hervorgebracht, ohne alles, was zur Glükſeeligkeit gerechnet wird, ja gegen daſſelbe, kennen und beurtheilen, und ſtell' es dar an Beyſpielen, ſo wird dieß eine moraliſche Zucht ſeyn, beſſer, als durch alle Gefühle von Edelmuth und überverdienſtlicher Gröſſe möglich iſt.

Anm. Ein Auszug aus der Methodenlehre der ſpeculativen Vernunft-Kritik war meinem Entzweck nicht gemäß; hingegen dieſe konnt' ich nicht ganz vorbeygehen; denn ſie enthält für moraliſche Bildung und Erziehung in wenig Blättern weit mehr Brauchbares und Vortrefliches, als man ſonſt oft in ganzen Folianten nicht antreffen kann. Uebrigens kann ich hier mehr nicht thun, als meine Leſer aufmerkſam darauf machen, und es ihnen ſelbſt überlaſſen, daß ſie die ſo wahre Gedanken unſeres Philoſophen richtig auffaſſen, und gehörig anwenden.

Verbeſſerungen.

Vorrede: S. 6. Z. 17. ſtatt Verehrnag lies Verehrung. S. 12. Z. 3. ſt. wurde lies würde. S. 15. Z. 15. Nicht alſo, ich: muß das Comma hinweg. S. 26. Z. lezte: ſt. mantnach lies man nach. S. 30. Z. 7. ſt. Parthie lies Parthien. S. 33. Z. 13. und 14. ſt. mußten lies müßten. S. 34. Z. 3. ſt. wiſſen, vorausſezt: lies Wiſſen vorausſezt.

Unterſuchungen: S. 45. Z. 14. ſt. ſeye lies ſeyn. S. 55. Z. 5. von unten: ſt. ſolches lies zugleich. S. 60. Z. 1. ſt. beweißt lies begreift. S. 64. Z. 6. ſt. unſern lies unſerm. S. 84. Z. 10. von unten: ſt. dennoch lies demnach. S. 86. Z. 2. von unten: ſt. wurde lies würde. S. 100. Z. 5. ſt. alle die: lies alle, die. S. 107. Z. 2. von unten: ſt. nun lies nur. S. 114. Z. 1. ſt. Idealität lies Identität. S. 120. Z. 4. von unten: ſt. daraus lies darauf. S. 122. Z. 4. von unten: ſt. über lies unter. S. 131. Z. 2. ſt. dargelegt lies darlegt. S. 131. Z. 3. von unten: ſt. können lies kommen. S. 138. Z. 2. von unten: ſt. dennoch lies demnach. S. 142. wo aber die Zahlen verſezt ſind, und 421 ſteht, Z. 10. von unten: ſt. nöthig lies unnöthig. S. 143. Z. 13. von unten: ſt. aber lies oder. S. 143. Z. 12. von unten: ſt. werden lies werde. S. 146. Z. 16. von unten: ſt. in das Moral-Geſez lies ja das Moral-Geſez. S. 146. Z. 12. von unten: ſt. theoretiſcher lies transſcendentaler. S. 147. Z. 12. von unten: ſt. noch lies nach. S. 146. (ſollte aber 150. ſtehen,) Z. 10. ſt. theoretiſchen, lies transſcendentalen. S. 147. (ſollte aber 151. ſeyn,) Z. 14. von unten: ſt. deduciren lies verliehren. S. 150. Z. 7. ſt. theoretiſche lies transſcendentale. S. 151. Z. 2. von unten: ſt. nun lies nur. S. 163. Z. 6. ſt. können lies kommen. S. 163. Z. 9. ſt. auſſer ihr und, lies auſſer ihr iſt. S. 163. Z. 6. von unten: ſt. erkannt, lies erkennt. S. 164. Z. 12. von unten: ſt. einen Schritt lies jenen Schritt. S. 166. Z. 14. ſt. einziger lies wiziger. S. 167. Z. 2. ſt. giebt lies gilt. S. 217. Z. 1. ſt. abſolut lies abſolutes. S. 217. Z. 3. von unten: ſt. dieſe Wirklichkeit reelle Bedeutung: lies dieſe Wirklichkeit, dieſe reelle Bedeutung. S. 237. Z. 4. ſtatt für lies vor. S. 238. Z. 17. ſt. weiter lies wieder. S. 239. Z. 1. ſt. philoſophiſchen lies pſychologiſchen. S. 239. Z. 12. von unten: ſt. Abſich lies Abſicht. S. 239. Z. 5. von unten: ſt. alſo nie lies alſo ein. S. 243. Z. 13. von unten: ſt. es lies er.